قدیم ہندی فلسفہ
رائے شیو موہن لعل ماتھر
قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نئی دہلی

قدیم ہندی فلسفہ

مصنّف

رائے شیو موہن لعل ماتھر

استاد فلسفہ، جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

وزارت ترقی انسانی وسائل

حکومت ہند

ویسٹ بلاک-I، آر-کے-پورم، نئی دہلی-110066

پیش لفظ

"ابتدا میں لفظ تھا۔ اور لفظ ہی خدا ہے"

پہلے جمادات تھے۔ ان میں نمو پیدا ہوئی تو نباتات آئے۔ نباتات میں جبلت پیدا ہوئی تو حیوانات پیدا ہوئے۔ ان میں شعور پیدا ہوا تو بنی نوع انسان کا وجود ہوا۔ اسی لیے فرمایا گیا ہے کہ کائنات میں جو سب سے اچھا ہے اس سے انسان کی تخلیق ہوئی۔

انسان اور حیوان میں صرف نطق اور شعور کا فرق ہے۔ یہ شعور ایک جگہ پر ٹھہر نہیں سکتا۔ اگر ٹھہر جائے تو پھر ذہنی ترقی، روحانی ترقی اور انسان کی ترقی رک جائے۔ تحریر کی ایجاد سے پہلے انسان کو ہر بات یاد رکھنا پڑتی تھی، علم سینہ بہ سینہ اگلی نسلوں کو پہنچتا تھا، بہت سا حصہ ضائع ہو جاتا تھا۔ تحریر سے لفظ اور علم کی عمر میں اضافہ ہوا۔ زیادہ لوگ اس میں شریک ہوئے اور انھوں نے نہ صرف علم حاصل کیا بلکہ اس کے ذخیرے میں اضافہ بھی کیا۔

لفظ حقیقت اور صداقت کے اظہار کے لیے تھا، اس لیے مقدس تھا۔ لکھے ہوئے لفظ کی، اور اس کی وجہ سے قلم اور کاغذ کی تقدیس ہوئی۔ بولا ہوا لفظ، آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ ہوا تو علم و دانش کے خزانے محفوظ ہو گئے۔ جو کچھ نہ لکھا جا سکا، وہ بالآخر ضائع ہو گیا۔

پہلے کتابیں ہاتھ سے نقل کی جاتی تھیں اور علم سے صرف کچھ لوگوں کے ذہن ہی سیراب ہوتے تھے۔ علم حاصل کرنے کے لیے دور دور کا سفر کرنا پڑتا تھا، جہاں کتب خانے ہوں اور ان کا درس دینے والے عالم ہوں۔ چھاپہ خانے کی ایجاد کے بعد علم کے پھیلاؤ میں وسعت آئی کیونکہ وہ کتابیں جو نادر تھیں اور وہ کتابیں جو مفید تھیں آسانی سے فراہم ہوئیں۔

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کا بنیادی مقصد اچھی کتابیں، کم سے کم قیمت پر مہیا کرنا ہے تاکہ اردو کا دائرہ نہ صرف وسیع ہو بلکہ سارے ملک میں سمجھی جانے والی، بولی جانے والی اور پڑھی جانے والی اس زبان کی ضرورتیں پوری کی جائیں اور نصابی اور غیر نصابی کتابیں آسانی سے مناسب قیمت پر سب تک پہنچیں۔ زبان صرف ادب نہیں، سماجی اور طبعی علوم کی کتابوں کی اہمیت ادبی کتابوں سے کم نہیں، کیونکہ ادب زندگی کا آئینہ ہے، زندگی سماج سے جڑی ہوئی ہے اور سماجی ارتقاء اور ذہنِ انسانی کی نشوونما طبعی، انسانی علوم اور ٹکنالوجی کے بغیر ممکن نہیں۔

اب تک بیورو نے اور اب تشکیل کے بعد قومی اردو کونسل نے مختلف علوم اور فنون کی کتابیں شائع کی ہیں اور ایک مرتب پروگرام کے تحت بنیادی اہمیت کی کتابیں چھاپنے کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ یہ کتاب اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ امید ہے یہ اہم علمی ضرورت کو پورا کرے گی۔ میں ماہرین سے یہ گذارش بھی کروں گا کہ اگر کوئی بات ان کو نادرست نظر آئے تو ہمیں لکھیں تاکہ اگلے ایڈیشن میں نظر ثانی کے وقت خامی دور کر دی جائے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ بھٹ

ڈائریکٹر

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند، نئی دہلی

فہرست مضامین

دیباچہ

اس تصنیف کی اساس وہ تقریریں ہیں جو میں نے اردو میں کئی سال تک جامعہ عثمانیہ حیدر آباد میں کی تھیں۔ اور اب یہ کتاب کی شکل میں اس لیے شائع کی جارہی ہیں کہ ان سے ہندوستان کے قدیم فلسفیانہ مسائل کو سمجھنے سے دلچسپی رکھنے والوں کو مدد ملے۔

قدیم ہندوستانی تہذیب کے بارے میں خیال ہے کہ وہ کثیر ترقیات کی حقیقی وحدت کی حامل تھی اور ہر علم و فن میں ترقی کا دامن وسیع تھا۔ قدیم ہندوؤں نے فن لطیفہ، فن تعمیر، ادب، مذہب، اخلاقیات اور سائنس میں غیر معمولی ترقی کی تھی۔ لیکن قدیم ہندی فکر کی اہم ترین ترقی فلسفہ میں ہوئی تھی۔

یونانیوں، ہنوں، ستھیوں، پٹھانوں اور مغلوں نے اس ملک کو فتح کیا۔ لیکن اس سے قدیم ہندو ثقافت کی روحانی وحدت ذرا بھی متاثر نہ ہو سکی۔ وہ لوگ جو ہندو ثقافت کی قوت اور اہمیت کو پسندیدہ نگاہ سے دیکھنے کے خواہش مند ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ صحیح طور پر قدیم ہندو فلسفیانہ فکر سے واقف ہوں جہاں اعلاترین خیالات نے نشوونما پائی ہے۔ قدیم ہندی فلسفہ کو اس خیال نے بہت نقصان پہنچایا ہے کہ ہندی فلسفہ اور ثقافت محض خیالی اور خوابی ہے۔ بعض لوگوں کا تو یہاں تک خیال ہے کہ ہندو ایک سیدھی سادی اعتقاد کی منزل سے آگے ہی نہیں بڑھے۔ اور جہاں تک صحیح معنوں میں فلسفہ کا تعلق ہے، ان کا کوئی فلسفہ ہی نہیں ہو سکتا۔ جامعہ کارنل کے پروفیسر فرانک تھلی اپنی تاریخ فلسفہ میں لکھتے ہیں: "فلسفہ کی عام تاریخ کو تمام اقوام کے فلسفہ پر مشتمل ہونا چاہیے۔ لیکن ساری اقوام نے حقیقی فلسفہ پیدا نہیں کیا ہے۔ صرف چند اقوام کے فلسفیانہ تخیلات کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ تاریخی ہیں۔ بہت سی اقوام توضمیاتی درجہ سے آگے ہی نہیں بڑھیں حتیٰ کہ

مشرقی اقوام کے نظریے اصل میں صنمیاتی اور اخلاقیاتی مسائل پر مبنی ہیں۔ مثلاً اہل ہند، اہل چین، اہل مصر۔ظاہر ہے کہ یہ کامل فلسفہ کے نظامات نہیں ہیں۔ یہ صرف شاعری اور مذہب سے پیدا ہوئے ہیں۔اس لیے ہم اپنے مطالعہ کو مغربی ممالک تک محدود رکھیں گے اور ابتدا قدیم یونانی فلسفہ سے کریں گے جن کی علمی تہذیب پر ہمارا تمدن جزواً مبنی ہے۔" اس میں شک نہیں کہ ایسے بہت سے اشخاص ہیں جو اس طرح کی لاعلمی کے شکار اور قدیم ہندو مسائل سے ناواقف ہیں۔ اس لیے خود ہندوستانیوں اور دوسری اقوام کو اس کی شدید ضرورت ہے کہ وہ قدیم ہندو فکر کی صحیح خصوصیات سے واقفیت حاصل کریں اور اس کی خصوصی اشکال کا صحیح اندازہ لگائیں۔

اس کتاب کے تمہیدی باب میں قدیم ہندی فکر کی امتیازی خصوصیات کا خلاصہ دینے کے بعد ان کی تفصیلات کو مختلف ابواب میں بیان کیا گیا ہے۔ ان ابواب میں بالترتیب ویدک عہد، ابتدائی مابعد ویدک عہد اور نظامات کے عہد سے بحث کی گئی ہے، مختلف نظریوں کو بیان کرتے وقت عام طور پر ان کا جائزہ لینے کے علاوہ نظریہ علم، علم الوجود اور علمی تربیت کو شامل کر لیا گیا ہے اور مسئلہ علم کے نفسیاتی اور منطقی پہلوؤں کا ذکر بھی کیا گیا ہے۔ کتاب کی تیاری میں اس موضوع پر ان معیاری تصانیف سے استفادہ کیا گیا ہے جو حال میں شائع ہوئی ہیں۔ متن سے سنسکرت اصطلاحات کو بالکل خارج کر دینا ممکن نہیں ہے۔ لیکن ان کا استعمال کم سے کم کیا گیا ہے۔ اور اس کتاب کو شروع سے پڑھنے والے کو سمجھنے میں دشواری نہ ہوگی کیوں کہ مشکل اصطلاحات کے استعمال کے ساتھ ہی ان کی تشریح دے دی گئی ہے۔

آخر میں مجھے ترقی اُردو بیورو کے احسان کا شکریہ ادا کرنا چاہیے جس نے ہندوستان کے قدیم فلسفہ سے دل چسپی کا اظہار کرتے ہوئے اس کتاب کی تالیف کے لیے مجھ جیسے کم فہم کو منتخب کیا۔

پہلا باب

تمہید

ہندوستان کا سب سے قدیم ادب وید ہیں۔ ان کے متعلق یہ کہنا بہت دشوار ہے کہ ان کے ابتدائی حصے کب وجود میں آئے۔ عام طور پر ان کو بھجن کہہ سکتے ہیں جن میں فطری دیوتاؤں کی تعریف کی گئی ہے۔ بجز چند بھجنوں کے جو وید کے آخری حصے ہیں اور جن کا زمانہ تقریباً ایک ہزار ق۔م ہے، ان میں کوئی زیادہ فلسفہ تو نہیں ہے لیکن پہلی مرتبہ ہم ان میں بے حد دلچسپ فلسفیانہ سوالات پاتے ہیں جو کم و بیش کائناتی ہیں۔ وید کے پہلے دو حصے "برہمن" اور "آرینک" ہیں۔ ان میں دو میلان پائے جاتے ہیں، جن کا اظہار شعر شاعری اور تخیل سے کیا گیا ہے۔ ایک تو یہ کہ رسمی عبادت کی کرشمہ ساز صورتوں کو قائم کرنا۔ اور دوسرے یہ کہ صرف ابتدائی عمومی اصولوں کے ذریعہ تصوری طور پر غور و فکر کرنا۔ برہمنوں اور آرینکوں کے بعد وید کے آخری حصے نثر میں لکھے ہوئے ہیں جو اپنشد کے نام سے موسوم ہیں اور ان میں بہت سے فلسفیانہ خیالات پائے جاتے ہیں۔ یہ اپنشد مدلل بیانات کے مجموعے نہیں ہیں۔ لیکن ان میں ایسی صداقتوں کا اظہار ہے جو وجدانی طور پر محسوس کی گئی ہیں یہ حصے بلاشک و شبہ حقیقی قوت، توانائی اور ترغیب کا باعث ہیں۔ غالباً اس کے بہت سے ابتدائی حصے پانچ سو سے سات سو ق۔م تک کے ہیں۔

ہندی فکر کی نمایاں خصوصیت اس کی گہرائی اور لطافت ہے۔ تحقیق کا کوئی ایسا نازک پہلو نہیں جو اس میں موجود نہیں۔ اس لیے کچھ نکتہ چینوں کو ایسا تسامح ہو جاتا ہے کہ وہ اس کو "سلبی" اور "قنوطی" دور سے تعبیر کرنے لگتے ہیں۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ خارجی کائنات کی حقیقت یا حیات کے رجائی نقطہ نظر کے درک کو بھی کچھ کم اہمیت نہیں دی گئی ہے۔ ترقی کے اس اختلاف میں دو میلانات صاف طور پر نظر آتے ہیں۔ ایک وہ جو وید کو اپنا ماخذ سمجھتے ہیں اور دوسرے وہ

جو آزاد خیال ہیں۔ ہم ان کو علی الترتیب آستک اور ناستک کہہ سکتے ہیں۔ ناستک میلان بعد کے زمانہ کا ہے۔ کیوں کہ اس کا آغاز آستک میلان کے رد عمل کے طور پر پیدا ہوا ہے۔ ابتدا میں یہ سلبی اور تنقیدی حیثیت سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن اس کے بعد یہ اصلاحی پہلو کو ترقی دیتا ہے، جو قدیم ہندی فلسفہ کی تاریخ میں بہت قابل قدر رہے۔ وسیع معنوں میں یہ قنوطی اور وجودیاتی ہے آستک میلان کے نظریہ کو ایسے اختصار کے ساتھ بیان کرنا مشکل ہے کیوں کہ وہ بالکل ابتدائی صورت میں بھی نہایت پیچیدہ خصوصیت پیش کرتا ہے۔ فکر کی یہ دو قسمیں مختلف ہونے کے باوجود چند مشترک خصوصیات رکھتی ہیں۔ اول تو یہ ہے کہ مذہب اور فلسفہ دونوں ہندوستان میں جداگانہ حیثیت نہیں رکھتے۔ مذہب کے معنی خواہ کچھ ہوں وہ کسی عقیدہ یا بیرونی مشاہدوں پر اکتفا کیے بغیر لازمی طور پر ایک نصب العین تک بڑھتا ہے۔ اس کی خاص پہچان یہ ہے کہ حقیقی زندگی کو ترقی دینے میں ممد و معاون ہو۔ اس معنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان میں فلسفہ اور مذہب ایک ہی ہیں۔ دوسرا اصول مشترک "موکش" یا مسئلہ نجات ہے۔ یہ انتہائی نصب العین ہے۔ اور اس کو حاصل کرنے کے لیے مجوزہ دستور العمل ہے جس کی روح رواں ترک دنیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فلسفہ کی غرض و غایت منطق اور اخلاقیات کی رسائی سے بالاتر ہے۔ مگر یہ نہ بھولنا چاہیے کہ اگرچہ منطق اور اخلاقیات آخری مقصد قرار نہیں دیے جاتے، لیکن وہاں تک پہنچنے کے لیے بھی واحد ذرایع ہیں۔ ان دونوں کی مدد سے جس انتہائی مقصد تک ہم پہنچتے ہیں، اس میں ایک طرف تو گیان یا معرفت ہے، جو ایک ایسا عقلی اذعان ہے جو پختہ ہو کر راست تجربہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اور دوسری طرف "ویراگیہ" یا ترکِ دنیا ہے جو اپنی مابعد الطبیعاتی بنیاد کی یافت کی وجہ سے یقینی ہو جاتا ہے۔ یہ دراصل قابل امتیاز طور پر شانتی یا سکون قلب ہے۔ ناستک روایت کی تاریخ کے تمام پہلوؤں کے متعلق ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ ان سے بتدریج ترقی کے آخری درجہ تک پہنچنے کے لیے ایک واسطے کا کام لیا گیا۔ اور آستک ویدانت کے متعلق یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ یہ قدیم ہندی فکر کا آخری نقطہ عروج ہے اور یہی یہ ہندوستانی نصب العین کا کامل ترین نمونہ ہے۔ ہندوستان کے قدیم باشندے صداقت کی محض دریافت پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔ بلکہ یہ کوشش کرتے تھے کہ حق کو اپنے ذاتی تجربہ کے ذریعہ عملی جامہ پہنا سکیں۔ اس لیے ان کی رائے میں فقط ذہنی یقین نہیں بلکہ تحقیقِ ذات یا آتم ساکشات کار ہی فلسفہ کا منزل مقصود تھا اور جب تک علم ذات کا تشفی بخش جواب حاصل نہ ہوتا وہ ساہیِ

بے آب کی طرح تڑپتے رہتے تھے۔ ان کے نزدیک سب سے بڑا بنیادی اور انتہائی سوال یہ ہے کہ "میں کون ہوں"۔ ہستی کے متعلق سوالات حل کرنے کے لیے فلسفے کے بے شمار نظامات پیدا ہو چکے ہیں لیکن آج تک کوئی فلسفہ جو محض عقل پر مبنی ہو، ان سوالات کا تشفی بخش جواب نہ دے سکا ہستی کی ابدی پہیلی جوں کی توں عقلی دنیا کے سامنے کھڑی مسکرا رہی ہے۔ اس قدیم اور عالمگیر ناکامیابی کا سبب یہ نہیں کہ اس سوال کو حل کرنے والی کوئی روشنی موجود نہیں ہے بلکہ اس سوال سے بڑھ کر ایک اور بنیادی سوال ہے "میں کون ہوں" جس کا پہلے حل ہونا ضروری ہے۔ جب وہ حل ہو جائے گا تو کل ہستی عین شفاف نظر آنے لگے گی۔

یہ دنیا خود اپنی ہستی کی شاہد نہیں۔ میں اس کا شاہد ہوں۔ میں ہی تو اس کے ہونے کی تصدیق کرتا ہوں۔ اس لیے کل کائنات میرے نور ہوش سے چمکتی ہے۔ اگرچہ دنیا میں متعدد وجود اور اشخاص بھی میری طرح اس دنیا کی شہادت دیتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، لیکن ان سب کے ہونے کی شہادت بھی تو میری ہی ہستی ہے۔ دنیا کی چکیلی سے چمکیلی روشنیاں اور کائناتیں میری ہی نظر کی روشنی میں اپنی ہستیوں کا ثبوت رکھ سکتی ہیں۔ غرض "میرا ہونا" دنیا کے ہونے کا ثبوت ہے۔ اس لیے دنیا کے متعلق "کیا" اور "کیوں" کے سوالات صرف "میں کون ہوں" کے جواب کی روشنی میں ہی حل ہو سکتے ہیں۔ آتما کا گیان ہی جگت کے راز کو کھولنے والی کنجی ہے۔

جس طرح اپنے گھر میں موجود کسی شے کا پانا سب سے زیادہ آسان ہوتا ہے، اس طرح یہ سوال کہ "میں کون ہوں" آسان ترین سوال ہے۔ مگر یہی سوال سب سے زیادہ مشکل معلوم ہو رہا ہے کیوں کہ ہمارا ذہن اپنے گھر سے باہر آوارہ گردی کا عادی ہو گیا ہے۔ علمِ ذات (آتم گیان) دنیا کے تمام علوم سے بڑھ کر آسان، فطری اور یقینی ہے۔ اپنی آنکھ کو پانے کے لیے اِدھر اُدھر نظر دوڑانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ تو تمام چیزوں کو دیکھنے سے پہلے ہی موجود رہتی ہے۔ اسی طرح ہمارے ہر قسم کے علم اور تصدیق میں اپنے آپ کا علم موجود ہوتا ہے۔ میں ہی تو ہر قسم کے علم اور تجربے کی تصدیق کرتا ہوں۔ "اپنے آپ کا علم" (آتم گیان) ہر قسم کے گیان کی لازمی شرط ہے۔

نہ صرف یہ کہ ہر قسم کے علم میں اپنی ذات کا علم پہلے سے موجود ہو کر اس علم کو ممکن بناتا ہے بلکہ "اپنے آپ کا علم" سب سے بڑھ کر یقینی علم ہے۔ آتم گیان ہی ایک ایسا گیان ہے جو نہ صرف شک کی تاریکی سے پاک ہے بلکہ خود شک بھی جس کا ثبوت ہے۔ خود انکار بھی جس کا اقرار

کرتا ہے۔ جس طرح تمام رنگ اور روپ آفتاب کے ثبوت ہیں، اسی طرح ہر طرح کا علم و تجربہ نورِ ذات سے منور ہو کر اپنی ہستی سے اس کی شہادت دے رہا ہے۔ کوئی بھی شخص ہر ایک شے اور حالت کی واقعیت میں شبہ کر سکتا ہے، یہاں تک کہ دنیا اور اس کے صانع کی ہستی میں شک کر سکتا ہے لیکن اپنی ہستی میں شک کرنا ناممکن ہے کیوں کہ اپنی ہستی میں شک رکھنے والا بھی شک کرنے والے کے طور پر موجود رہتا ہے۔

عقلی فلسفے ابدی پائیداری نہیں حاصل کر سکتے۔ بلکہ وجود میں آتے اور مٹتے رہتے ہیں۔ عقل دنیا کی روشنی ہے اور اس میں قانون اور نظم کی نشان دہی کرتی ہے، مگر "میں" عقل سے پہلے موجود ہوں اور عقل کو ثابت اور استعمال کرتا ہوں۔ میرا ہونا عقل سے ثابت نہیں ہوتا "میں" خود عقل کی ہستی اور اس کی قدر و قیمت کا ثبوت ہوں۔ اس لیے سچّے فلسفہ کی اٹل بنیاد عقل پر نہیں بلکہ "مجھ" پر قائم ہونی چاہیے۔

رشی، سنت اور فقیر عام طور پر سائنس داں اور فلسفی نہیں تھے۔ مگر یہی وہ لوگ ہیں جنھوں نے ہستی کی بنیادی سچائی کو عقل سے ٹٹولنے کے بجائے چشمِ بصیرت سے دیکھا ہے۔ یہ لوگ عقل کے مخالف نہ تھے بلکہ اس سے بہت بلند تھے۔ انھوں نے دنیا کی پہیلی کو بوجھ لیا تھا۔ یہ بظاہر بے ہوش مگر بہ باطن باخبر تھے، دنیا ان کے پاؤں چومتی تھی۔ چاہے انھوں نے فلسفہ کی عمارت تعمیر نہ کی ہو، مگر وہ اس کی اٹل بنیادیں ضرور ڈال گئے۔

شاید کوئی یہ خیال کرے کہ اس طریق میں بھی تو اپنے آپ کو فرض کر لینا پڑتا ہے۔ مگر یہ خیال درست نہیں اگر "اپنا آپ" فرض کیا جائے تو اس کا فرض کرنے والا اس سے پہلے موجود ہونا چاہیے۔ اور وہی تو ہے "اپنا آپ"۔ آتما ہی سب کو محسوس کرتی ہے، جان سکتی ہے، تصور اور فرض کر سکتی ہے۔ اور خود فرض کرنے کا یہ عمل اور واقفیت، شک اور یقین سے بالاتر رہ کر ان الفاظ کے معنی جاننا اور ظاہر کرنا ہے۔

اس لیے سارے سوالات کی بنیاد، اور روشنی، "میں کون ہوں" کا سوال ہے۔ آتم گیان ہر ایک دوسرے ہر قسم کے گیان کی بنیاد ہے۔ آتما ہی روشنیوں کی روشنی، ہستیوں کی ہستی اور ثبوتوں کا ثبوت ہے۔ اس لیے لازم ہے کہ اپنے اطراف کسی قسم کا گیان بھی پانے سے قبل آتم گیان حاصل کیا جائے۔

"میں ہوں" یہ ایک بنیادی سچائی ہے۔ جس کو جاننے والا بھی میں ہوں۔ میں ہی تمام کائنات کو

جانتا ہوں لیکن میں اس کائنات کی کوئی ایک شے نہیں ہوں اس لیے کہ دنیا تو مکان، زمان اور شے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور میں ان تینوں کو جاننے والا ہوں۔ انھیں ایک دوسرے سے تمیز کرتا ہوں اس لیے ان سے بلند تر ہوں۔

"میں ہوں" مگر میں کوئی حاسہ (اندریہ) نہیں ہوں۔ ایک حاسہ دوسرے حاسہ سے آگاہ نہیں۔ آنکھ کو کان کی خبر نہیں، کان کو آنکھ کی خبر نہیں ہے۔ لیکن میں ان سب کو اور ان کے باہمی فرق اور اختلاف کو جانتا ہوں۔ حواس کے راستوں سے جتنے محرکات ذہن میں داخل ہوتے ہیں وہ سب مجھ میں اکٹھے ہوتے ہیں۔ نارنگی کے رنگ، ذائقہ، لمس وغیرہ کو کوئی ایک حاسہ پوری طرح نہیں جان سکتا۔ لیکن میں ان اوصاف کو ایک ہی وقت میں محسوس کرتا ہوں۔ اس لیے "میں ہوں" اور حاسوں سے بلند تر ہوں۔ میں ان سب کو جانتا ہوں۔ لیکن یہ سب مل کر بھی مجھے نہیں جان سکتے۔

"میں ہوں" مگر ذہن سے اوپر ہوں۔ ذہن کی لطیف دنیا بھی میرے ساتھ معلوم کی نسبت رکھتی ہے۔ میں اس کا عالم ہوں۔ خیالات، جذبات، خواہشات اور ارادوں کو جانتا ہوں۔ ان کو ایک دوسرے سے تمیز کرتا ہوں۔ ان کی تائید اور تردید کرتا ہوں۔ اور ہمیشہ یکساں رہ کر ان سب کے ہر آن بدلنے والے حالات کا تجربہ کرتا ہوں۔ میرے خیالات میری ذات سے واقف نہیں۔ وہ میرے مقابلہ میں مادی ہیں اور میں ذی شعور (چیتن) ہوں۔ اپنی ذات کی بلندی سے ذہن کی بے شمار طاقتوں کو عمل پیرا دیکھا کرتا ہوں۔ میں جانتا ہوں کہ گہرے خواب، بے ہوشی، اور مراقبے (سمادھی) میں تمام ذہن معطل اور بے کار ہو جاتا ہے۔ میں ہی تو اس تعطل کی تصدیق کرتا ہوں۔ میری عقل مجھے نہیں جان سکتی۔ مگر میں اس کی تیزی یا کندی کا فتویٰ دیتا ہوں۔ من میرا تصور نہیں باندھ سکتا، اس کی حیرت انگیز دوڑ دھوپ میرے ہی سہارے ہوتی ہے۔

"میں ہوں" لیکن نہ تو دنیا کی کوئی شے ہوں اور نہ حواس ہوں، نہ ذہن ان سب سے بلند تر کثیف اور لطیف، خارج اور باطن، سب کا شاہد ہوں۔ جسم اور ذہن کی مختلف طاقتوں اور ان کے عمل کو جانتا اور پرکھتا ہوں۔

بیداری، خواب اور غفلت کی نیند کی حالتیں باری باری سے میرے نور علم کے سامنے آکر چمکا کرتی ہیں۔ اور ان حالتوں میں باہمی تضاد پایا جاتا ہے۔ جب بیداری کی حالت ہوتی ہے تو نیند اور غفلت کی نیند کی حالتیں نہیں ہوتیں۔ جب خواب کی حالت ہوتی ہے تو

بیداری اور غفلت کی نیند کی حالت نہیں ہوتی۔ اور جب غفلت کی نیند طاری ہو جاتی ہے۔ تو اس وقت بیداری اور خواب کی حالتوں کا پتا نہیں لگتا۔ مگر "میں" تو ہر ایک حالت میں وہی کا وہی، جوں کا توں موجود رہ کر ان کی تصدیق کرتا ہوں۔ میں نہ تو بیداری کی کوئی چیز ہوں نہ خواب کا کوئی نظارہ اور نہ خواب گراں کی ویرانی ہوں، بلکہ ان سب سے الگ رہ کر اپنے ہی نور سے چمکتا ہوں اور ابدی قیام پا کر ان حالتوں کے تماشوں کو دیکھتا اور ان کی تصدیق کرتا ہوں۔

مجھ میں مکاں ہے نہ زماں نہ سلسلۂ علت و معمول ہے۔ میں کسی جگہ نہیں پھر بھی سب مکانوں کا ناظر ہوں۔ میں کسی وقت میں نہیں مگر سب زمانے میرے ساتھ ہی معلوم کی نسبت رکھتے ہیں۔ میں نہ کسی کی علت ہوں نہ معلول بلکہ اس کی زنجیروں کو مکان و زماں میں پھیلا ہوا دیکھتا ہوں "میں" عین وجود (ست) ہوں۔ اور عین شعور (چِت) ہوں۔ سب کا شاہد اور سب سے نرالا ہوں۔

سب کو روشن کرنے والی روشنی ایک آتما کی روشنی ہے۔ محسوسات، حواس اور ذہن کے وجود کا پتا اپنی آتما سے ہی معلوم ہوتا ہے یہی سب کو دیکھتی اور جانتی ہے۔ لیکن اس کو کوئی نہیں جان سکتا۔ عقل اس کی روشنی میں سچائی کی تلاش کرتی ہے۔ من اس کے اجالے میں افکار کا انبار جمع کرتا ہے۔ افکار یا خودی اس کی ضیا میں اپنی فرضی شکل دیکھ کر نازاں ہوتی ہے۔ اسی طرح آنکھ، کان، ناک، زبان اور جلد سب کے سب اس نور میں اپنا کام کرتے ہیں۔ تمام اندرونی اور بیرونی طاقتیں اپنے وجود اور اپنے عمل سے آتما کے نور کی خبر دیتی ہیں۔ آتما کے نور کے مقابلہ میں ان سب کا وجود بالکل منفی ہے۔ کیوں کہ چاند، سورج وغیرہ کے نور مادی ہونے کی حیثیت سے اپنے آپ سے آگاہ نہیں اور نہ ان چیزوں سے باخبر ہیں، جنھیں یہ چمکاتے ہیں۔ مگر میں اپنے آپ سے آگاہ ہوں۔ اپنے آپ سے ہی اپنے آپ کو جانتا ہوں۔ اور تمام ذہنی اور مادی دنیا میرے ہی نور علم سے ظاہر ہو رہی ہے۔ آفتاب بھی ایک آنکھ کے نور نظر سے ثابت ہونے کا محتاج رہتا ہے۔ مگر آتما کا نور کسی اور ثبوت کا محتاج نہیں۔ بلکہ کل ذرائع علم اور دلائل اسی سے ثابت ہوتے ہیں۔ غرض آتما کا نور مادی نہیں بلکہ عین شعور ہے۔

میرے نور سے نہ صرف عالم بیداری روشن ہے بلکہ عالم خواب بھی روشن ہو جاتا

ہے۔ وہاں بھی میری ہی روشنی سورج بن کر چمکتی ہے اور آسمان میں بے شمار ستارے بن کر دکھائی دیتی ہے اور دنیا کی تمام اشیا کا سوانگ بھر لیتی ہے۔

جب بیداری اور خواب دونوں نہیں رہتے اور بے خبری کی حالت طاری ہوجاتی ہے تو اس حالت میں بھی "میں" برابر موجود رہتا ہوں اور اپنے ذاتی نور سے کچھ نہ ہونے کو ثابت کرتا ہوں۔ اور بیدار ہونے کے بعد غفلت کی نیند کی شہادت دیتا ہوں۔ غرض جو کچھ بھی خیال میں آسکتا ہے یا جس کا بھی زبان سے ذکر کیا جاسکتا ہے اس کو ثابت کرنے والا "میں" ہی خالص وجود اور خالص شعور ہوں۔

اگر میں اپنے شعور کے نور سے منور نہ ہوتا تو میرے لیے کسی چیز یا حالت کا جاننا یا نہ جاننا کوئی معنی نہ رکھتا۔ اسی طرح اگر میری ذات عین سرور نہ ہوتی تو میں کسی شے یا حالت سے آگاہ ہونے کے قابل یا کوئی کام کرنے کے لیے تیار نہ ہوتا۔ اور خود زندگی ہی ناممکن ہوجاتی۔ اس لیے سرور ہی کل علم، زندگی اور حرکت کی جان ہے۔

اشیا میں کوئی سرور نہیں، سرور تو میری فطرت ہے۔ اشیا اور حالات میرے سرور کے ظہور کے وسیلے ہیں۔ آئینہ میں کوئی چہرہ نہیں ہوتا وہ تو صرف اس لیے پیارا ہوتا ہے کہ اپنے چہرے کو منعکس کرتا ہے۔ یہی حال آنند کا ہے۔ آنند تو اپنا آپ ہے۔ اشیا اور حالات اس کو کم و بیش منعکس کرتے ہیں۔ جو اشیا، جو کام اور جو حالات میرے اس سرور کو اچھی طرح ظاہر کرتے ہیں میں طبعاً انہی کو مرغوب، پسندیدہ اور اچھا خیال کرتا ہوں۔ مگر جن میں عکس اچھی طرح نہیں پڑتا ان کو مکروہ، ناپسندیدہ اور برا سمجھتا ہوں۔ خوبی، نیکی، دھرم وغیرہ سب میرے آنند کے تعلق میں ہی معنی رکھ سکتے ہیں۔

خواب کی حالت میں جب کہ باہر کی کوئی شے موجود نہیں ہوتی میں دل کش نظارے دیکھتا ہوں، میٹھے راگ سنتا ہوں، لذیذ کھانے کھاتا ہوں۔ ان تمام صورتوں میں میرا ذاتی سرور ہی موجزن ہوتا ہے۔ اس لیے آنند میری ذاتی صفت ہے میں آنند کا چشمہ ہوں۔

جب گہری نیند آتی ہے اور کچھ بھی نہیں رہتا، سب راگ رنگ تماشے ختم ہوجاتے ہیں تب بھی میں اپنے سرور میں مگن رہتا ہوں اور جاگنے پر اپنے آنند کے مزہ کی گواہی دیتا ہوا کہتا ہوں کہ بڑے آنند سے سویا تھا اور کچھ سدھ بدھ نہیں رہی تھی۔

اور جب میں بیداری میں سمادھی لگاتا ہوں۔ کیفیتوں اور من کی حرکت کو روک کر تمام

افکار کو بھول جاتا ہوں، اور اس طرح بیداری میں خواب گراں کی حالت پیدا کر لیتا ہوں تو اسی حالت میں اپنے آپ کا وہ آنند پاتا ہوں جس کو چھوڑ کر اور کسی خیال کا آنا دشوار ہو جاتا ہے سمادھی کا تجربہ یہ ثابت کر دیتا ہے کہ آتما مجسم سرور ہے۔ بیداری اور خواب میں میرا آنند مختلف خیالات اور محسوسات میں بکھر جاتا ہے۔ مگر سمادھی میں آنند کی تمام کرنیں سمٹ کر اور مجتمع ہو کر سرورِ کامل کا مزہ چکھاتی ہیں۔

وجود اور شعور کے ساتھ سرور بھی ایک بنیادی حقیقت ہے۔ آنند ہی کل زندگی کو ممکن بناتا اور رنچاتا ہے۔ زندگی میں تمام ذہنی اور جسمانی اعمال، آنند سے ہی ظاہر ہو کر پھر آنند کی طرف لوٹتے ہیں۔ سائنس کی کسی تجربہ گاہ میں اس آنند کا راز نہیں کھلتا۔ کسی قسم کی چیر پھاڑ اس آنند کو نہیں دکھلا سکتی۔ خوردبین اور دوربین کی آنکھیں اس آنند کو دیکھنے سے قاصر ہیں۔ عقل اور فکر کی بھی اس آنند کے اصلی گھر تک رسائی نہیں۔

جو فلسفہ آنند کا راز نہیں کھولتا اور اس کے مقام تک نہیں پہنچاتا وہ صرف ناممکل ہی نہیں بلکہ محض ناکارہ ہے۔ اس کے مطالعہ کا انجام سردردی اور تکان کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ آتم گیان ہی ایک ایسا فلسفہ ہے جو آنند کی منزل میں پہنچاتا ہے۔ جہاں سب ہی رشیوں فقیروں اور سنتوں نے شانتی پائی ہے اور یہ سمجھ لیا کہ نہ ان کی پیدائش ہے نہ موت، نہ آغاز نہ انجام۔

جو لوگ آتم گیان کی روشنی میں صداقت کی تلاش نہیں کرتے، ان میں سے بعض اپنے آپ کو جسم یا جسم کے اندر کوئی ہستی خیال کرتے ہیں۔ اور اس طرح اپنے آپ کو کسی مکان میں دیکھتے ہیں اور آسمان میں آتما کی حرکات کے نقشے تیار کرتے ہیں بعض اس کو زمانے اور علت و معلول کی کوئی شے سمجھ کر اس کی پیدائش اور انجام کے مسئلوں میں اپنی عقل کو دوڑاتے ہیں اور زمانے کے اندر آتما کی بقا کو ثابت کرنے کے لیے دلیلوں کی بوچھار کر دیتے ہیں۔ مگر آتم گیان کا رمز ہی نرالا ہے۔ یہ فلسفہ جس طرح کامل ہے اسی طرح سادہ بھی ہے۔ اس کی ہدایت ہے کہ دوسرے مسائل کو حل کرنے سے قبل اپنے آپ کو اچھی طرح سمجھ لو، جس کو اپنی ہی خبر نہیں ہے وہ دوسرے مسائل کو کس طرح سلجھا سکتا ہے۔

مکاں، زماں اور سلسلۂ علت و معلول سے بلند تر ہونا اگرچہ روحانی صفت ہے، مگر پورا روحانی کمال نہیں۔ اگر میں صرف ہوں اور بے غرض شاہد ہوں تو یہ کمال ایک پھیکی

اور بے رنگ تصویر سے کچھ بہتر نہیں۔ اگر ہستی کے ساتھ زندگی اور طاقت نہیں تو وہ محض نیستی سے زیادہ کوئی خاص قدر و قیمت نہیں رکھ سکتی۔ اگر میرا آنند، محبت اور پاکیزگی سے خالی ہے تو شراب کے نشہ پر ترجیح دینے کے قابل نہیں۔

آج کل جس آتم گیان کی اشاعت ویدانت کے نام سے ہو رہی ہے وہ آتما کو صرف مکاں، زماں اور سلسلۂ علّت و معلول کے حدود سے بلند محض وجود، شعور اور سرور بتلاتا ہے۔ لیکن زندگی، طاقت، حکمت، شاعری، مصوری، پاکیزگی، محبت، بھلائی اور دھرم وغیرہ کو ذات میں جگہ نہیں دیتا۔ اس لیے اس ویدانت کی رو سے کائنات اور زندگی دونوں بے معنی ہو جاتے ہیں۔ حکمت کائنات کی تشریح کے لیے آتما کے علاوہ ایک ناقابل بیان و تشریح مایا کو فرض کر کے فلسفہ کی ایک بنیادی کمی کو چھپانے کی کوشش کی گئی ہے۔

آتما میں حکمت، محبت، پاکیزگی وغیرہ روحانی کمالات کو جگہ نہ دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ویدانت کا مطالعہ اُداسی، بے کاری، بے حسی، سرد دلی اور سکون کی طرف لے جانے والا ہو گیا اس کی ایک طرفہ تعلیم نے علمی تحقیقات، اخلاق، ترقی اور اصلاح کی جڑوں پر کلہاڑے کا کام کیا ہے۔ جب دنیا ہی محض دھوکا اور خواب باطل ہے تو آزادی، ترقی اور اصلاح کے معنی ہی کیا ہو سکتے ہیں۔ محض ایک دھوکے کے لیے کیا سرگرمی ہو سکتی ہے۔ جھوٹے خواب کی تحقیقات سے حاصل ہی کیا ہوگا۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ ویدانت میں سچائی نہیں۔ اس کی سچائی تو کُل سچائیوں سے بلند تر ہے۔ یہ تو کُل علوم و فنون کی آخری منزل اور گیان کی سب سے اونچی چوٹی ہے۔ لیکن اس روحانی سورج کو مایاواد کا گرہن لگ گیا ہے۔ آتم گیان انسان کو جس قدر اونچا اُٹھاتا ہے، مایاواد اسی قدر گراتا ہے۔

جب تک انسان اپنے آپ میں نہیں جاگتا۔ اور اپنے آلات اندرونی اور بیرونی کو ہی اپنا آپ خیال کرتا ہے، اس وقت تک وہ اپنے آپ کو کسی طرح بھی واحد (ادویت) آتما اور نہیں کر سکتا۔ وہ اپنے آپ سے ملتے جلتے بے شمار انسانوں کے علاوہ حیوانات، نباتات، جمادات کو دیکھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ میں بھی دنیا کی بے شمار وجودوں میں سے ایک ہوں۔ لیکن ہمیں یہ ذہن نشین کرنا چاہیے کہ آتما ایک ہے۔ وہی سب کو جاننے والی، سب کو روشن کرنے والی سب کا پہلا اور آخری ثبوت اور وہی ایک آتما بے حد زندگی اور طاقت، حکمت حسن، محبت، پاکیزگی اور تسکین کا سرچشمہ ہے۔

لیکن آتما کے متعلق اس عظیم صداقت کو معلوم کرنے کے لیے ہمیں آتما میں ہی جانا ہوگا اس کا راز حواس اور ذہن کی مدد سے کھلنے والا نہیں۔ حواس قدرت کے صرف ایک پہلو کو محسوس کرتے ہیں۔ اسی طرح ذہن کی اندرونی طاقتیں ہستی کے صرف ایک رُخ کو ہی جان سکتی ہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی "ایک اور کُل" کو جاننے کی طاقت موجود نہیں۔ یہ سب جزوی ہیں ان کا گیان بھی جزوی ہے۔ اس لیے "ایک اور کُل" آتما کی وحدت کاملہ کا تجربہ حواس اور ذہن کی مدد سے ناممکن ہے "اپنا آپ" ایسا عجیب و غریب دائرہ ہے کہ جس کا مرکز تو ہر جگہ ہے مگر محیط کہیں بھی نہیں۔ اس لیے ہمیں چاہیے کہ دیدار وحدت پانے کے لیے سب طرف سے اپنی توجہ کو سمیٹ کر اپنے مرکز یعنی عین ہستی میں مقیم ہو جائیں۔

تمام اشیاء اور خیالات کا علم ایک جاننے والی ہستی کے علم میں ہوتا ہے ہر ایک شے کے علم میں جاننے والی ذات ضرور موجود رہتی ہے۔ لیکن ہم اپنی تحقیقات میں عام طور پر ہر شے کے علم میں اس جاننے والی ذات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور اس قسم کی مشق آخر کار ہمیں اس بات کا عادی کر دیتی ہے کہ ہم جانی ہوئی چیز کے تعلق میں جاننے والی ذات کو بھول ہی جاتے ہیں۔ اور جو ذات تمام چیزوں کی ہستی کا ثبوت ہے اس کا ثبوت اشیاء میں تلاش کرنے لگتے ہیں۔

واقعات، تجربات، حالات اور خیالات کے بے حد اختلاف کے درمیان سب سے بڑی اور شاندار حقیقت وہ ذات ہے جو ان کو جانتی اور ایک دوسرے سے تمیز کرتی ہے۔ یہ ذات تمام حدود اور نسبتوں سے بلند تر ہے۔ جس چیز کو میں غیر یا مختلف کہتا ہوں۔ وہ میری محدود "میں" (خودی) سے مختلف ہے نہ کہ غیر محدود "میں" سے جو "میں" اور "تو" سے بہت بلند ہے۔ میرا اصلی "اپنا آپ" تمام ذہنوں سے بلند ہے۔ اس سے بلند تر اور کوئی نہیں۔ اگر میں اپنے آپ سے برتر کسی ہستی کو خیال کرتا ہوں تو وہ بھی میرے خیال کے اندر ہی ہوتی ہے اور میں ہی اس خیال کو جانتا اور اس کی تصدیق کرتا ہوں۔ اس سے ظاہر ہے کہ میری ذات غیر محدود اور مطلق ہے۔ اور تمام ذہنوں کو علم کی روشنی میں منور کرتی ہے۔ جب ہمیں آتما کی روحانی صفت کا علم حاصل ہو جائے گا تو اس امر کا یقین ہو جائے گا کہ وہ ایک اور ادویت ہے۔

چوں کہ ہم سب ایک ادویت اور کامل آتما کے اندر موجود ہیں جو غیر کشف (اتو بھو) ہے

اس لیے اس کے سہارے، ہمارا ایک دوسرے کو دیکھنا، سننا، چھونا، سمجھنا، پیار کرنا اور ایک دوسرے کے ساتھ لین دین کرنا ممکن ہوتا ہے۔ ورنہ مادی ہوا اور اثیر (EFHER) کسی طرح بھی ایک ذہن کے خیال کو دوسرے ذہن تک نہیں پہنچا سکتے۔ اندر اور باہر، لطیف اور کثیف، روشنی اور تاریکی، جزو کل، محدود اور غیر محدود تصورات ایک دوسرے کی نسبت سے معنی رکھتے ہیں۔ اور آتما ان تمام نسبتوں سے بلند تر ہے۔ یہاں تک کہ ایک اور کئی ایک کے تصورات بھی آتما تک نہیں پہنچ سکتے۔

تمام مادی اور ذہنی علوم کا انتہائی سوال یہ ہے کہ ناظر (درشٹا) اور منظور (درشیہ) کا تعلق کیوں کر ممکن ہوتا ہے۔ ذہن اور مادہ کا اتحاد کہاں ہے۔ ہوا کی لہریں آوازیں اور اثیر کی لرزشیں روشنی کے احساس میں کیوں بدل جاتی ہیں۔ آتم گیان اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ ناظر اور منظور، عالم اور معلوم کا اتحاد آتما کے کشف میں ہے۔ آتما کی روشنی میں ہی انسانی ذہن آئینہ قدرت میں اپنی خوبیوں اور طاقتوں کا دیدار پانے کے قابل ہوتا ہے۔ آتما ناظر اور منظور دونوں کی ناظر بر تر ہے۔

جب ہمیں یہ یقین ہو گا کہ سب کے اندر ایک ہی آتما ہے یا سب کے سب ایک ہی آتما کے اندر ہیں، اور اسی سے زندگی اور روشنی حاصل کرتے ہیں تو ہم بھی بے شمار سنتوں اور فقیروں کی طرح آزادی کا سرور حاصل کریں گے اور شخصی، قومی، ملکی غلبے کا وحشیانہ خیال دور ہو جائے گا۔ اور ہر ایک کی آزادی سب کی، اور سب کی آزادی ہر ایک کی آزادی ہو جائے گی۔ آتما تو ہمیشہ آزاد (مُکت) ہے، کیوں کہ ادویت ہے۔ اس کا غیر موجود نہیں۔ غیریت کا تصور بھی اس کے نور کشف سے علم میں آتا ہے۔ اس لیے جو وجود بھی اپنی ہستی کو محسوس کر سکتا ہے۔ یعنی زندہ ہے وہ طبعاً ہی آزادی چاہتا ہے۔ آزادی کی خواہش کو آزادی کی تعلیم نے پیدا نہیں کیا بلکہ دکھ درد اور قید سے آزاد ہونے کی غرض نے تعلیم کو جنم دیا ہے۔

قدیم ہندی فلسفہ میں آتما کو "نراکار" (بے شکل)، "نروکار" یعنی تمام ظہورات سے بالاتر اور "نرگن" یعنی تمام صفات سے ماورا کہا گیا ہے۔

نراکار کا مطلب صرف اتنا ہی نہیں کہ آتما محض بے شکل ہے۔ بلکہ یہ کوئی مادی یا ذہنی ظہور نہیں ہے۔ تمام مادی ظہورات اس کے ذریعہ جانے جاتے ہیں مگر آتما آنکھ کے بغیر دیکھتی ہے، کان کے بغیر سنتی ہے، زبان کے بغیر چکھتی ہے، ناک کے بغیر سونگھتی ہے، من کے بغیر پانچوں

محسوسات کو جانتی ہے، ذہن کے بغیر فیصلے کرتی ہے۔ ذہنی علم کی رسائی صرف ظہورات تک ہے۔ آتما ذہن سے اوپر ہے۔ اگر آتما کو ایک سورج سے تشبیہ دی جائے تو تمام ذہنوں کو اس کی کرنیں کہنا موزوں ہوگا۔ جیسے کرنوں کا رخ سیاروں اور زمین کی طرف ہوتا ہے۔ سورج کی طرف نہیں۔ اسی طرح ذہن کا رُخ حواس کی طرف ہوتا ہے، آتما کی طرف نہیں۔ ذہن صرف جانتا ہے لیکن آتما بیداری اور خواب میں ذہن کے جاننے اور گہری نیند میں ذہن کے نہ جاننے کو بھی جانتی ہے۔ اس لیے آتما کے درشن کے لیے ضروری ہے کہ انسان حواس کے ساتھ ذہن کی، تمام کثیف اور لطیف طاقتوں کو بھُلا دے۔ اور اپنی ذات میں محو ہو جائے جو اِن سب کا تجربہ کرتی ہے۔ سچا طالبِ عقلی اور خیالی خوشنما تصورات کو بھی ترک کرتا ہوا سرورِ خالص کے ذریعہ تسکین کامل حاصل کرتا ہے۔

جب یہ بات ٹھیک طور پر سمجھ میں آجائے کہ آتما نراکار ہے یعنی تمام ظہورات سے بالاتر ہے تو آسانی کے ساتھ یہ بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ نروکار یعنی تبدیلی سے پاک ہے۔ تبدیلی ظہور میں ہوتی ہے، اس کو جاننے والی ذات میں نہیں۔ دنیا کی ہر شے دم بدم بدلتی ہے۔ جسم میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے حواس اور ذہن بگڑتے اور سنورتے رہتے ہیں۔ طاقت بڑھتی اور گھٹتی ہے لیکن ان سب کا تجربہ کرنے والی آتما ہمیشہ بغیر کسی تبدیلی کے قائم رہتی ہے۔ اس طرح بیداری، نیند اور گہری نیند کی حالتوں میں باری باری سے تبدیلی آتی جاتی ہے لیکن ان سب حالتوں کی بے غرض شاہد، ست جت آنند والی ایک ادویت، نراکار نروکار آتما ہمیشہ یکساں اپنے آپ میں ثابت اور قائم رہتی ہے۔

آتما کو نرگن کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ستوگن، رجوگن، تموگن جتنے بھی گن یا صفات ہیں اور جو ایک دوسرے کی نسبت سے امتیاز پا کر ظاہر ہوتے ہیں، آتما میں ان سب نسبتوں اور گنوں کا اسی طرح میل ہو جاتا ہے جس طرح روشنی میں تمام رنگوں کا، یا مرکز میں دائرے کے بے شمار نصف قطروں کا یا بیج میں درخت کے سب جوہروں کا۔ اگر آتما کے اندر تمام گن مخفی نہ ہوں تو وہ خلائے محض سے کسی طرح بہتر نہیں ہوگی۔ کچھ لوگ گنوں کو آتما کا غیر بلکہ نقیض سمجھ کر گنوں کی طرف سے بالکل منہ پھیر لینے کو ہی روحانیت کا کمال خیال کرتے ہیں، اس خیال سے ان کی آتما تجرید محض ہو جاتی ہے اور تمام دنیا جو گنوں کا کھیل ہے ان کو دھرم اور روحانیت کی دشمن دکھائی دیتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نرگن آتما اپنے اندر تینوں حالتوں میں

تینوں گنوں کو روشن کرتی ہوئی، محبت، پاکیزگی اور شانتی کے چشمہ کے طور پر سب کی شاہد اور بے تعلق تماشائی رہ کر الگ تھلگ اور بے لاگ ہستی رکھتی ہے۔

جب "میں کون ہوں" کا بنیادی سوال ایک حد تک حل ہو گیا تو تمام کائنات کی حقیقت کو آسانی کے ساتھ واضح کیا جا سکتا ہے۔ دنیا کی تمام اشیار مجھ سے محسوس اور معلوم کی نسبت رکھتی ہیں۔ میں انھیں حواس کے ذریعہ محسوس کرتا ہوں، اور اپنے ذہن کے ذریعہ انھیں سوچتا اور جانتا ہوں۔ میرے حواس کے سامنے یہ دنیا شکل، آواز، لمس، ذایقہ اور بُو کی پانچ حالتوں میں نمایاں ہوتی ہے۔ کوئی احساس بھی محسوس کرنے والے کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ جس کو ہم رنگ کہتے ہیں وہ احساس سے جُدا کوئی شے نہیں۔ جب تک احساس کی قوت موجود نہ ہو رنگ، آواز وغیرہ کی کیفیتیں پیدا نہیں ہو سکتیں۔ حواس کے بغیر دنیا کی ہستی ماننا ایسا ہی عجیب ہے جیسا کہ خیال یا خوشی تو موجود ہو لیکن اس کو جاننے اور محسوس کرنے والا کوئی نہ ہو۔ حالاں کہ خیال یا خوشی ایسی چیزیں ہیں جو کسی جاننے اور محسوس کرنے والے کے تعلق میں ہی ہستی اور معنی رکھ سکتی ہیں۔ اگر میں اپنے حواس کو دنیا کے سامنے سے ہٹا لوں تو یا اس سے الگ کر لوں تو یہ بے چاری خالی آئینہ کی طرح سونی رہ جاتی ہے۔ حواس ہی تو دنیا کے ہونے کا ثبوت ہیں۔ جب کوئی ثابت کرنے والا ہی موجود نہ ہو تو اس کی ہستی ایک وہم سے زیادہ کچھ اور نہیں ہو سکتی۔

تمام رنگ روشنی کے اوصاف ہیں نہ کہ اشیار کے کیوں کہ چیزیں تو رنگ کو صرف منعکس کرتی ہیں۔ اور جب روشنی نہیں ہوتی تو اشیار کا رنگ بھی نہیں رہتا۔ لیکن ناواقف لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ رات کے اندھیرے میں بھی چیزوں کے رنگ ان کے اندر چھپے ہوتے رہتے ہیں۔ اسی طرح آنکھ، کان، ناک، زبان اور جلد کے راہ سے حسّی نور ہی شکل آواز، بو، ذایقہ اور لمس کا باعث ہوتا ہے اور جب حاسّوں کی روشنی انھیں حاصل نہیں ہوتی تو پانچوں محسوسات اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے۔ مثلاً اگر آگ کا ڈھیر بھی لگا ہو تو وہ جلد کے بغیر کوئی جلن یا درد کی حالت پیدا نہیں کر سکتا۔ اس لیے جلد اور آنکھ کے بغیر گرمی اور روشنی کا وجود ماننا بے معنی ہو گا۔ اور گرمی اور روشنی کے بغیر آگ کی ہستی بھی ثابت نہ ہو گی۔ تو معلوم ہوا کہ خارجی کائنات کی اپنی نہ کوئی شکل ہے، نہ آواز، نہ اس میں بُو ہے، نہ ذایقہ، نہ لمس۔ قدیم ہندوستان کے رشیوں، سنتوں اور صوفیوں نے اس صداقت کا تجربہ کیا تھا کہ صرف احساسات ہی نہیں بلکہ مکان، زمان اور شے بھی سب ذہن (من) کے اندر موجود ہیں۔ جسے ہم خارج کہتے ہیں وہ بھی باہر نہیں۔

اور آتما میں کچھ اندر ہے نہ باہر۔

اس صداقت کے ذریعہ دنیا کی حقیقت میرے سامنے آجاتی ہے، اور یہ غلط فہمی دور ہو جاتی ہے کہ دنیا ہمیں خوب صورت شکلیں دکھاتی ہے، میٹھے راگ سناتی ہے، لذیذ کھانے کھلاتی ہے، ہوا کے پنکھے سے ہمیں ٹھنڈک پہنچاتی ہے۔ خوب صورتی، راگ، مٹھاس، ٹھنڈک وغیرہ دنیا میں نہیں بلکہ ہمارے اندر کی ہی چیزیں ثابت ہو جاتی ہیں۔ یہی نہیں بلکہ مکان زمان؛ ور اصول علت و معلول بھی ہمارے ذہن کے اندر ہی موجود ثابت ہوتے ہیں۔
یہاں مہرشی وششٹ کا ایک عارفانہ قول صادق آتا ہے کہ "جیو میں وشو ہے، وشو میں جیو نہیں" اب معلوم ہوا کہ "میں ہوں" ایک اور ادویت ہوں۔ یہ ساری دنیا میرا ہی عکس ہے۔ عکس تو صرف معلوم ہوتا ہے، حقیقت میں ہوتا نہیں۔ بلکہ صرف منفی ہستی رکھتا ہے۔ یہ دنیا میری ذات سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ میرے تعلق میں سچ ہے۔ مجھ سے الگ ہو کر جھوٹ ہے "میں" ہی اس کی جان، شان اور طاقت ہوں۔ میرے گنوں کا عکس مجھ میں ہی میرے ذہن اور حواس کے روبرو پڑ رہا ہے۔ اسی لیے یہ دنیا مجھے اس قدر پیاری لگتی ہے۔ اور میرے حواس اور ذہن کو اپنے مطالعہ کے لیے بے قرار کرتی ہے۔ اور جب میں دنیا کا مطالعہ کرتا ہوں تو اس میں اپنے آپ ہی کو ڈھونڈتا ہوں۔ اپنے ہی حسن، ترتیب اور قانون کی تلاش کرتا ہوں۔ اور جا بجا ان کے نشان پا کر باخبری یا بے خبری میں اپنے آپ کو ہی پاتا اور مسرور ہوتا ہوں۔

یہ تو واضح ہو چکا ہے کہ شکل، ذائقہ، بو وغیرہ یہ سب حاسّوں کے ہی محسوسات ہیں تو یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ حاسّے خود کوئی شکل و صورت نہیں رکھتے۔ آنکھ، کان، ناک وغیرہ حاسّے نہیں ہیں۔ بلکہ حاسّوں کے عمل کے آلات ہیں۔ درحقیقت حاسّے علمی ہستی رکھتے ہیں۔ یعنی یہ جاننے کی طاقتیں ہیں۔ جاننے کی یہ پانچوں شکلیں ذہن کے اندر ظاہر ہوتی ہیں۔ ذہن کی ہستی بھی علمی اور خیالی ہے۔ اس کی طاقتوں میں ایک ہی علمی یا خیالی نور مختلف طریقوں سے کام کرتا ہوا مختلف نام پاتا ہے۔ غرض کہ حاسّوں اور ذہن دانستہ کرن، میں علم اور خیال کے سوا اور کوئی شے موجود نہیں ہے۔

اگر یہ دریافت کیا جائے کہ آخر یہ علم یا خیال کیا شے ہے تو اس کا جواب ہے کہ یہ آتما کی چمک ہے۔ جو شخص ذرا بھی سوچتا ہے وہ یہ یقین کرتا ہے کہ اپنے آپ میں سے خیالات اٹھتے رہتے

ہیں۔ علمی شعاعیں منتشر ہوتی رہتی ہیں۔ یہ خیالات یا علمی شعاعیں آتما یا ذات سے اس طرح جدا ہستی نہیں رکھتیں جس طرح کرنیں سورج سے۔ جس طرح ہر ایک کرن کے اندر سورج کے تمام گن موجود ہوتے ہیں، اسی طرح خیال کی ہر ایک لہر میں آتما کے تمام اوصاف موجود ہوتے ہیں۔ فکر ہی اپنی قوت تخلیق کے ذریعہ ذہن، حواس اور ان کے آلات، احساسات اور لامحدود مکان و زمان کے ضروری سامان تیار کر لیتی ہے اور اس طرح آفتاب ذات کی ایک ایک کرن (ذہن) کے اندر الگ الگ تخلیق کا کھیل ہونے لگتا ہے۔

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ میرا خیال ہی ذہن، حواس اور دنیا کے کھیل کی تخلیق کرنے والا ہے تو ساری دنیا خیالی ہو جائے گی۔ لیکن ہم دنیا میں محض خیالات کا کھیل نہیں دیکھتے بلکہ واقعی طور پر چیزوں کو محسوس کرتے ہیں۔ کیا ہمالیہ پربت محض خیال ہو سکتا ہے؟ کیا سورج، چاند، ستارے، خیالات ہیں؟ اس کا جواب ہر روز کے ہمارے تجربے سے دیا جا سکتا ہے جو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے کہ خیال کے اندر واقعی چیزوں کو پیدا کرنے کی طاقت موجود ہے۔

جب ہمیں خواب آتا ہے تو اس میں ہمارا خیال ہی کل چیزیں پیدا کر لیتا ہے۔ وہاں سورج چمکتا ہے، ہوا چلتی ہے، بادل گرجتے ہیں، اور جب تک خواب رہتا ہے اور ان تمام چیزوں کا تجربہ ایسا ہی واقعی معلوم اور محسوس ہوتا ہے جیسا کہ عالم بیداری میں دنیا کی چیزوں کا۔ اس میں اپنا خیال ہی پتھر کی سختی، آگ کی گرمی، پانی کی ٹھنڈک کی شکل میں نمودار ہو جاتا ہے۔ اپنا علم یا خیال ہی یہ تمام شکلیں قبول کر لیتا ہے۔ اس حالت میں جو کچھ بھی محسوس ہوتا ہے وہ اپنا ہی چمتکار ہوتا ہے۔ اور اپنی ذات سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتا۔

یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ خواب کی حالت تو بیداری کے اثرات کا نتیجہ ہے۔ اور دماغ میں خارجی اشیاء کے نقوش ہوتے ہیں۔ جو خواب میں نظر آتے ہیں۔ مگر یہ اعتراض ٹھیک نہیں ہے۔ خواب میں ہم دماغی نقش نہیں دیکھا کرتے۔ ہم آنکھیں بند کر کے اپنے دماغی نقش کے ذریعہ پہاڑ کو یاد کر سکتے ہیں۔ مگر اس تصور میں سختی کہاں ہوتی ہے۔ اس طرح آگ کا دماغی نقش جلن نہیں پیدا کر سکتا۔ خواب میں تو ہم واقعی چیزوں کا ہو بہو تجربہ حاصل کرتے ہیں۔ واقعی طور پر اس وقت دکھ محسوس کرتے ہیں یا خوشی سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خیال میں واقعی طور پر چیزوں کو پیدا کرنے کی طاقت موجود ہے۔ اپنے اندر سے

خیال اٹھ کر ناظر اور منظور بن جاتا ہے۔ یعنی ایک طرف ذہن اور حواس اور دوسری طرف دنیا کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ اپنے آپ میں خود ہی آلات بن کر ان میں سے اپنے جوہروں کو دکھا کرتا ہے۔ البتہ خواب کی حالت اس لیے عارضی ہوتی ہے کہ اس کے پیدا کرنے والے خیال کے پیچھے شخصی ذہن موجود رہتا ہے۔ اور عالم بیداری کے اس قدر پائدار ہونے کا باعث یہ ہے کہ اس کو پیدا کرنے والا خیال براہ راست آتما سے نکلتا ہے۔ اس طرح خواب اور بیداری کی حالتیں میرے خیال سے پیدا ہوتی ہیں۔ مگر میری ذات کے مقابلہ میں اور میری ذات سے الگ ان کی کوئی ہستی ثابت نہیں ہوسکتی۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سب کچھ میرے اندر ہے اور میری چمک ہے۔

خواب کی تمثیل کو صحیح طور پر سمجھنے کے بعد تمام کائنات آتما ہی آتما دکھائی دیتی ہے۔ دوئی کا وہم مٹ جاتا ہے اور اپنی وحدت اور کمال کا تجربہ ہونے لگتا ہے اور یہ واضح ہوجاتا ہے کہ آتما ہی سے خیال اٹھتا ہے۔ یہی خیال آتما کے سہارے اور آتما کے نور کشف میں کئی ایک صورتیں اختیار کر کے انتہ کرن یا حاسہ باطنی کا نام پاتا ہے۔ انتہ کرن سے بیرونی حاسوں کی شعاعیں نکلتی ہیں۔ اور ہر ایک حاسہ کی شعاع مکان، زمان اور علیت سے گزر کر اپنے اپنے جوہر ظاہر کرتی ہے۔ مگر یہ تمام عمل آتما کے اندر آتما کے سہارے اور آتما کے نور سے ہوتا ہے۔ ہر درجے اور ہر حالت میں وہی ہستی اور وہی نور موجود ہے۔ ہر شکل اور ظہور میں آتما ہی چمکتی ہے۔ اور تمام اشیا، صفات، حواس، اور خیالات کا سرچشمہ ہونے کے باوجود وہ ان سب سے جدا اور روحانی طور پر سب سے بلند تر رہ کر ہمیشہ قائم رہتی ہے۔

کائنات کے وجود کی دلیل بھی آتما کی فطرت میں موجود ہے، جس طرح بیج کے اگنے کا اصل سبب بیج سے باہر تلاش کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کے اندرونی جوہر خود بہ خود ظاہر ہونے کی طرف مائل ہوتے ہیں اور مناسب موقع پاتے ہی ظاہر ہوجاتے ہیں۔ اسی طرح آتما کے اندرونی گن بھی چھپے نہیں رہ سکتے۔ بیج کو تو بیرونی حالات کی موافقت درکار ہوتی ہے، مگر آتما کے لیے تو کچھ بھی باہر نہیں۔ کیوں کہ وہ ایک اور ادویت ہے۔ اس کے غیر کا امکان ہی نہیں۔ مکان، زمان اور علیت بھی آتما کی چمک ہے۔ آتما سے باہر کہاں، کب، کیا اور کیسا کے سوال اٹھ ہی نہیں سکتے۔ کیوں کہ خود خارجیت بھی آتما سے باہر نہیں ہے۔

ہر کرن سورج کے گنوں اور ہر قطرہ سمندر کے صفات کا پتا دیتا ہے۔ اسی طرح ہر ایک شخص

اپنے وجود کے مطالعہ سے سمجھ سکتا ہے کہ ظاہر ہونا، چمکنا آتما کی فطرت ہے۔ آتما اس کائنات کو کسی بیرونی تحریک یا اندرونی غرض سے پیدا نہیں کرتی بلکہ فطرتی طور پر کائنات کی شکل میں چمکتی ہے۔ کائنات آتما سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتی۔

ساری خلقت آتما کی ہی روشنی ہے۔ روشنی کے اظہار کے لیے اس کی ضد کا ہونا لازمی ہے۔ ہمارا تجربہ ہے کہ کسی شے کی تخلیق کے لیے ضدین کا ہونا ضروری ہے۔ اگر تضاد موجود نہ ہو تو آتما کے گنوں کا روشن ہونا ممکن نہیں۔ اگر دنیا میں اندھیرا موجود نہ ہوتا تو روشنی کے موجود ہونے پر بھی کسی کو اس کے وجود کا خیال تک نہ آتا۔ اگر کہیں خرابی موجود نہ ہوتی تو خوبی کے کچھ معنی نہ ہوتے۔ دھرم کے ساتھ ادھرم، گیان کے ساتھ اگیان، سکھ کے ساتھ دُکھ روح کے ساتھ مادہ، زندگی کے ساتھ موت موجود ہے۔ ہر حالت میں کسی شے کے اظہار کے لیے اس کی ضد درکار ہوتی ہے۔ اور ایسا ہونا لازمی ہے کیوں کہ یہ اس کی فطرت میں داخل ہے اور جب تک تضاد نہ ہو امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اور امتیاز نہ ہو تو کسی چیز کا اظہار بھی نہیں ہو سکتا۔ وجود کے اظہار کا یہ ایک فطری طریقہ ہے۔ کائنات کی ہر ایک شے اور تخلیق کی ہر ایک حالت اس بات کو ثابت کر رہی ہے کہ قانون تضاد کے بغیر کائنات کا ظہور ناممکن ہے۔ اس لیے اس قسم کے سوال تو اٹھائے نہیں جا سکتے کہ جب آتما عین علم ہے تو دنیا میں جہالت کہاں سے آئی، وہ عین پاکیزگی ہے تو دنیا میں ناپاکی کہاں سے آگئی، وہ عین سرور ہے تو یہ عالمگیر مصیبت اور دکھ کہاں سے آگیا۔ قانون تضاد کی اس غلط فہمی نے عام طور پر لوگوں کو آتم گیان سے محروم یا منحرف کر رکھا ہے۔ آتما کی فطرت ہی روشنی پھیلانا ہے۔ اس میں کیوں کے سوال کی گنجائش نہیں ہے اور روشنی پھیلنے کے لیے قانون تضاد کی کارکردگی ضروری ہے۔ اندھیرا روشنی کو ظاہر کر دیتا ہے، مگر روشنی کے مکمل ظہور کے لیے تضاد کے علاوہ اختلاف کا ہونا بھی ضروری ہے۔ روشنی اندھیرے کے مقابل میں ظاہر ہوتی ہوئی اپنے حُسن کو بے شمار رنگوں کے ذریعہ ظاہر کرتی ہے۔ اسی طرح آواز خاموشی کے مقابل میں ظاہر ہو سکتی ہے، مگر جب تک کہ اس کے سروں کے بے انداز اختلاف موجود نہ ہوں وہ اپنا راگ نہیں سنا سکتی۔ حیات بھی اپنے آپ کو مختلف اعضاء کے ذریعہ پوری طرح ظاہر کرتی ہے۔ ایک ہی عالمگیر طاقت نے آواز، روشنی، گرمی، مقناطیس، اور برق وغیرہ کی متعدد شکلیں اختیار کر رکھی ہیں۔ ہر ایک ذہن اپنے آپ کو بے شمار خیالات، جذبات، خواہشات اور ارادوں میں ظاہر کرتا ہے۔ بیج اپنے مخفی جوہروں کے پورے اظہار کے لیے مختلف صورتیں

اختیار کرتا ہے۔ اسی طرح آتما لا انتہا ارادے، زندگی، طاقت، دانائی، خوب صورتی، محبت، پاکیزگی اور سرور کی مخزن ہے۔ یہ تمام صفات صرف تضاد کے اصول کے ذریعہ ظاہر نہیں ہو سکتیں بلکہ ان کے مکمل ظہور کے لیے اختلاف (بھید) کا ہونا بھی لازمی ہے اختلاف آتما کی ایک شان ہے۔

جب ہم جانی پہچانی چیزوں کے تعلق میں ان کو جاننے والی ذات کا خیال کرتے ہیں تو اس میں تمام چیزیں آکر اس طرح ملتی ہیں جیسے سورج میں کرنیں اور ذہن میں خیالات۔ یہ بے شمار شکلیں اگرچہ تضاد اور اختلاف کے ذریعہ ہی اپنی ظہوری ہستی رکھتی ہیں، مگر اس سے آگاہ نہیں ہیں۔ ان کے تمام تضاد اور اختلاف کو دیکھنے والی نظر ان سب سے اوپر ہے اور اس نظر کے اعتبار سے ہی ان کا باہمی تضاد، اختلاف اور ظہوری وجود معنی رکھتا ہے۔ اس لیے اس نظر میں تمام رنگوں اور شکلوں کی ایک ایسی وحدت موجود ہے جو ان کے باہمی تضاد اور اختلاف پر بھی حاوی ہے۔

اسی طرح آنکھ، کان، ناک، زبان اور جلد میں رہنے والے حاسے ایک دوسرے کو نہیں جانتے۔ ان کا ظہور بھی اختلاف کے اصول پر مبنی ہے۔ اس اختلاف کو جاننے والا ماسۂ مشترک "من" ہے جو ان کے باہمی تضاد اور اختلاف کو دیکھتا ہے اور جس میں تمام حاسّوں اور محسوسات کی وحدت ہے۔

بھلے، بُرے، اعلا، ادنا، پاک، ناپاک، صحیح اور غلط خیالات طرح طرح کی تجویزیں، خواہش اور ارادے سب کے سب ان ہی دو اصول کی مدد سے اپنا ظہوری وجود رکھتے ہیں۔ ذہنی دنیا کا سارا تضاد اور اختلاف جاننے والی ذات کے تعلق میں ہی معنی اور ہستی رکھتا ہے۔ جاننے والی ذات میں ہی ہستی، علم، سرور، حُسن، قانون اور مقصد کی انتہائی وحدت ہے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ کُل تضاد اور اختلاف کی تہ میں اس سے اوپر وحدت کاملہ موجود ہے۔ یہاں نہ تو کسی قسم کا فصل ہے اور نہ کسی سے جدائی۔ آتما سے جُدائی اور فصل کا خیال تو ایک وہم اور بہت بڑا دھوکا ہے۔ آتم گیان کا مقصد اسی دھوکے کو دور کرنا ہے۔ کُل کائنات کو دھوکا کہہ کر آتما کی اٹل جوت کو پھونک سے بجھانے کی کوشش آتم گیان کا مدعا نہیں ہے۔ حِسّی نظر سے ساری کائنات ایک زندہ جسم ہے جہاں سب کا سب کے ساتھ وصل ہے۔ وہی کائنات ذہنی نظر سے عین شاعری، مصوری اور موسیقی ہے، اور حقیقی نظر سے وہی عین ذات، عین کشف اور

عین سرور ہے۔

تمام اضداد آتما کی روشنی کے مختلف مدارج ہیں۔ چناں چہ جاندار، بے جان، متحرک، ساکن، لطیف، کثیف، بیداری، خواب، ساکار نراکار، ہستی نیستی، پستی، بلندی، دُکھ، سکھ، محدود، غیر محدود، جز و کل، ذہن، مادہ اور "میں" اور "تو" کے اختلافات کا اتحاد آتما کے اندر ہے۔ تمام اضداد ایک دوسرے کی نسبت سے معنی رکھتے ہیں۔ ان کی ظاہرا جدائی بھی روحانی یکتائی کے سہارے ہے۔ تجربہ کرنے والی آتما جو عین کشف ہے ان تمام اختلافات کو جانتی ہے اور تمام نسبتوں سے روحانی طور پر بلند تر ہے۔ یہ سب اختلافات آتما سے ہی ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن آتما میں دکھائی نہیں دیتے۔ آتما کو کسی ایک ضد کے ایک طرف رکھنا جہالت ہے۔ صرف ایک اشارہ کی خاطر ابتدا میں آتما کو غیر محدود کہا جاتا ہے۔ اصل میں وہ محدود اور غیر محدود کی نسبت سے بھی اونچی ہے یہ دونوں اس کی چمک ہیں۔ اشیا کو ظاہر کرنے والے الفاظ بھی نسبتی ہوا کرتے ہیں۔ لفظوں کی مدد سے آتما کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ مگر ہم اس کو ظہوری اشیا کی طرح بیان نہیں کر سکتے۔ آتما کے گیان کے لیے ہمیں چاہیے کہ کسی اختلاف کے ایک پہلو پر نہ اٹک جائیں، جہاں تک اضداد کی رسائی ہے اور زبان اور خیال کی پہنچ ہے وہاں تک آتما کا صرف پرکاش ہے۔ آتما تو عین ذات ہے۔ آتما کا پرکاش ہی آتما کے درشن میں رکاوٹ بن جاتا ہے۔ پرکاش میں اضداد کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ اضداد ہی دنیا کو وجودِ واحد اور ایک ہی ذات کا ظہور باور کرنے میں حائل ہو جاتے ہیں۔ طالب علم دنیا میں نیکی بدی، گیان اگیان، سکھ دکھ، روشنی، تاریکی وغیرہ کے تضادات دیکھ کر آتما کے ایک اور ادویت ہونے میں شک کرتا ہے لیکن ذرا غور کرنے کے بعد اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ تمام اضداد ایک دوسرے کے تعلق میں ہی معنی اور ہستی رکھ سکتے ہیں۔ مثلاً برق کی مثبت اور منفی طاقتیں ایک دوسرے کی ضد میں ظاہر ہوتی ہوئی لیکن اندر سے وہ اسی طرح ایک اور واحد ہوتی ہیں۔ جیسے ایک جسم کی دو آنکھیں اور دو بازو۔ ان کا تضاد ظاہری ہے باطنی نہیں۔ اسی طرح ذہن اور مادہ بھی متضاد معلوم ہوتے ہیں۔ مگر اصل میں ایک درخت کی دو شاخوں کی طرح ہیں۔ قدرت کے جاننے میں ذہن اپنے آپ کو ہی جانتا ہے۔ طاقت اور مزاحمت ایک دوسرے کے متضاد ہونے پر بھی ایک دوسرے کے دم سے جیتے ہیں۔ اور اصلیت میں دونوں ایک ہیں۔ ہر ایک نسبت اور ضد کسی گہری یکتائی اور وحدت کے سہارے ظاہر ہوتی ہے۔

ہم اپنے وچار سے اس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں کہ تمام کائنات آتما کا پرکاش ہے۔ کائنات کی عظمت آتما کی عظمت ہے۔ دنیا کی طاقت آتما کی طاقت ہے۔ دنیا کی چمک آتما کی چمک ہے۔ اب کائنات کی آرسی میں اپنا ہی نورانی اور بشاش چہرہ نظر آتا ہے۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ اپنے ہی عکس کو جھوٹ یا فضول کہا جائے۔ کیوں کہ اگر کائنات کو فضول یا دھوکا مانا جائے تو آتما کی عظمت بھی وہم باطل ٹھہرے گی۔ اگر یہ مجسم طاقت، حسن، محبت کائنات ایک دھوکا ہے تو آتما کے حقیقی ہونے کا بھی کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا۔ عارف کامل کے لیے تمام خلقت با معنی ہوتی ہے۔ اور اسی کی امداد سے گیانی اپنی آتما کی عظمت، طاقت اور چمک سے آگاہ ہوتا ہے۔ اگر دنیا کی اشیار ہر آن بدل رہی ہیں تو اس سبب سے اس کو باطل کہنا مناسب نہیں۔ اس کی تبدیلی تو آتما کے نئے سے نئے لاتعداد گنوں کے پرکاش کے لیے ہے۔ اگر آتما کے گن محدود ہوتے تو چراغ عالم کبھی کا بجھ گیا ہوتا۔ مگر اب دم بدم اس لیے روشن ہو رہا ہے کہ اس کی تہہ میں آتما کا کبھی نہ گھٹنے والا تیل موجود ہے۔ دنیا تو آتما کی وجہ سے ابدی طور پر زندہ ہے اور اس کے لیے نئی سے نئی تخلیق کا سامان فراہم کرتی رہتی ہے۔ اس لیے اگر "میں" عین وجود ہوں تو دنیا کا وجود بھی صحیح ہے۔ اگر "میں" عین شعور ہوں تو دنیا بھی ذی شعور ہے۔ اگر "میں" عین سرور ہوں تو یہ عالم بھی عین سرور ہے۔ البتہ مجھ (آتما) سے الگ یہ کوئی ہستی، حقیقت اور واقعیت نہیں رکھتی۔ میرے ہونے سے یہ ہست ہے، مجھ سے جدا ہو کر کبھی ہوئی ہی نہیں۔ آتم گیان دوئی کا وہم دور کر دیتا ہے اور غیریت کا پردہ پھاڑتا ہے، لیکن دنیا کو باطل قرار نہیں دیتا۔ بلکہ گیتا میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ "میں سب جان داروں کے دل میں موجود رہنے والی آتما ہوں۔ اور ہر ایک وجود کا آغاز، وسط اور انجام بھی میں ہی ہوں۔" آتم گیان جہاں کائنات کی مناسب قدر کرتا ہے وہاں اس کے مقابلہ میں آتما کی بڑی ہی عظمت بھی بتلاتا ہے۔ اس لیے آتم گیانی کائنات کی اشیا اور ان کی لذتوں کے لیے نہیں زندہ رہتا۔ بلکہ اپنے آپ کو چمکانے اور روشن کرنے کے لیے یہی زندہ نجات ہے۔

یہ کتاب وید، اپنشد، چارواک، بدھ، جین اور ہندو فلسفہ کے چھ نظامات اور بھگوت گیتا پر مشتمل ہے۔ آستک ہندو فکر کے چھ نظام ہیں۔ سانکھ، یوگ، ویشیشک، نیائے، میمانسا، ویدانت، سانکھ اور یوگ ایک ہی نظام کے دو مذہب ہیں۔ ویشیشک اور نیائے آگے چل کر ایسے مرکب ہو گئے کہ اب ان کو ایک ہی نظام سمجھا جاتا ہے۔

ان کے علاوہ چند آستک نظامات نویں صدی میں فروغ پانے لگے۔ اس سلسلہ کا آغاز غالباً اُپنشد کے زمانہ میں ہوا۔ لیکن اس زمانہ میں ان کی دل چسپی صرف مذہب اور اخلاق تک ہی تھی۔ ممکن ہے کہ یہ نظامات مابعد الطبیعاتی نظریات سے متلازم ہوں۔ لیکن ایسی کوئی تصنیف دستیاب نہیں ہوتی جس میں باقاعدہ طور پر اس کا ذکر ہو۔ البتہ ایک مشہور اور معروف کتاب بھگوت گیتا ہے یہ کتاب ہندو فکر کا زبردست شاہکار تصور کی جاتی ہے۔ یہ نظم ہے اور اس میں کھلے الفاظ میں اخلاق، مذہب اور مابعد الطبیعاتی مسائل کے متعلق بحث کی گئی ہے۔ طریقوں اور نظاموں کے پابند نہ ہونے کے باعث اس میں بیان بہت دل چسپ ہو گیا ہے جو بہ نسبت معقولیاتی اور باقاعدہ ہندو فکر کے اُپنشدوں کے طریقے سے زیادہ مماثل ہے۔ اس کے اندر عرفان کا ایک دریا کوزے میں بند ہے۔ توحید کا بلند ترین تصور، روح انسانی کا روح کُل سے واسطہ، زندگی اور موت کا راز، جسم اور روح کا تعلق، علم اور عمل کی باہمی نسبت، جذبات اور عقل کا رشتہ، صلح اور جنگ کا فلسفہ، غرضیکہ حیات اور ماورائے حیات کا شاید ہی کوئی اساسی مسئلہ ایسا ہو جو اس کے اندر موجود نہ ہو۔ گیتا کا بنیادی نظریہ قرآن کریم اور تصوف اسلامی کے نظریہ سے بہت قریب ہے۔ ہندوؤں کے شاستروں میں یہی ایک کتاب ہے۔ جو ہندوؤں اور مسلمانوں کو دینِ قدیم کی اصلی وحدت سے آشنا کرتی ہے۔

نویں صدی سے یہ کوشش جاری تھی کہ ان الگ تھلگ آستک تصورات کو مابعد الطبیعاتی نظریات کے ذریعہ اس طرح مضبوط بنایا جائے کہ یہ مذہبی فرقوں کے مکمل اجزا متصور ہو سکیں۔ یہ ہیں وہ خدا پرست نظام جو وشنو فلسفے کے مختلف مذاہب کے نام سے پکارے جاتے ہیں ان کے اکثر مفکرین کا ادعا ہے کہ ان کے نظام خود اُپنشدوں سے ماخوذ ہیں۔ اور اس طرح ان کی تعبیر کرنے کے لیے اُپنشدوں کی شرحیں لکھی گئیں۔ اور "برہم سوتر" کی بھی تشریح کی گئی، جو فلسفہ اپنشد کی قدیم شرح ہے۔ ان وشنو مفکرین کی تصانیف کے علاوہ ایک اور وحدت پرست جماعت کی تصانیف ہیں جن کی حیثیت انتخابی ہے۔ یہ بھی اپنا ماخذ اُپنشدوں کو بتاتے ہیں۔ یہ "شیو فلسفہ" اور "تنتر" کے نام سے موسوم ہیں۔

ہندی فلسفہ کے اہم نظامات کا ابتدائی زمانہ ۶۰۰ ق۔م سے ۲۰۰ ق۔م تک ہے ان کی اضافی قدامت کا بیان کرنا بے حد دشوار ہے۔ اس لیے کہ قدیم فلسفیانہ ادب کا کثیر حصہ معدوم

ہو گیا ہے۔ یہ اگر میسر آجاتے تو ہم باہمی روابط کے لحاظ سے ہر ایک نظام کے ابتدائی نشو نما کے مدارج کا تعین کر سکیں گے۔ لیکن مجبوری کی صورت میں ابتدائی نظام فلسفہ کی پیدائش کے بارے میں صرف چند خاکے کھینچنا کافی ہے۔ جیسے جیسے وقت گزرتا گیا نظامات فلسفہ باہم ترقی پاتے رہے۔ اکثر تو سترہویں صدی تک اپنی اصلی حالت میں استفادا ور شاگرد کے مسلسل دورے پڑھائے جاتے تھے۔ اب بھی ہر ایک نظام فلسفہ اپنے حامی رکھتا ہے۔ لیکن اس زمانے میں لوگ نئی کتابیں لکھنے کی طرف متوجہ نہیں۔

دوسراباب

وید

وید اپنے جامع مفہوم کے لحاظ سے کسی خاص کتاب کا نام نہیں بلکہ ایک مقدس اور وسیع ادب ہے جو تین ہزار سال یا اس سے بھی زیادہ کا خیال کیا جاتا ہے۔ درحقیقت یہ کہنا دشوار ہے کہ ان کے ابتدائی حصے کب وجود میں آئے۔ میکس ملر کا خیال ہے کہ ویدوں کا زمانہ بارہ سو سال ق۔م ہے۔ ہیگ کا قیاس ہے کہ دو ہزار چار سو ق۔م ہے اور تلک کے خیال میں ویدوں کا زمانہ چار ہزار ق۔م قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی قطعی طور پر صحیح نہیں ہو سکتا۔ ایک نامعلوم قدیم زمانے سے وید روایتاً پہنچے ہیں۔ عام طور پر یہ خیال تھا کہ وید کسی انسان کی تحریر نہیں بلکہ یہ یا تو خدا نے رشیوں کو سکھائے ہیں یا ان کو الہام ہوئے جو منتروں کے دیکھنے والے (منتر درشٹا) تھے۔

جب وید ظاہر ہوتے تو غالباً اس وقت ہندوستان میں تحریر کا رواج نہیں تھا۔ لیکن شاگردوں کے محتاط جوش کا یہ عالم تھا کہ انھوں نے اپنے استادوں سے ویدوں کو سُن کر حفظ کر لیا اس لیے ان کو "شروتی" بھی کہا جاتا ہے اور ہزارہا سال کے بعد بھی بڑی ایمانداری کے ساتھ ہم تک پہنچائے گئے ہیں۔ ویدوں کو ہندوؤں کے تمام فرقوں میں سب سے اعلا مذہبی سند تسلیم کیا جاتا ہے۔ ہندو فلسفہ کے نظامات نہ صرف ویدوں کی تقلید کرتے ہیں بلکہ ہر ایک نظام فلسفہ کے طرف دار دوسروں کے سامنے دلیل پیش کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کے نظام کی فوقیت اس لیے ہے کہ وہ ویدوں کی پوری پیروی کرتے ہیں۔

موجودہ زمانہ میں بھی وہ قوانین جو ہندوؤں کی معاشرتی، قانونی، خانگی، مذہبی رسوم کو منظم کرتے ہیں ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ قدیم ویدک تعلیمات کی باقاعدہ یادداشتیں

ہیں۔ پوجا پاٹ میں جو دعائیں پڑھی جاتی ہیں وہ سب ویدک نظموں کا انتخاب ہیں۔ ایک پکا مذہبی برہمن اگر چاہے تو بُت پرستی چھوڑ سکتا ہے لیکن وہ ویدک عبادتوں یا دوسرے لازمی رسوم کو ترک نہیں کر سکتا۔ آج بھی بہت سے اشخاص ویدک یگیہ (قربانی) اور ویدک رسوم کے لیے ہزار ہا روپیہ خرچ کرتے ہیں۔ سنسکرت کا تمام ادب جو ویدوں کے بعد مرتب ہوا۔ خود اپنے جواز کا انحصار ویدوں پر رکھتا ہے اور ان کو مستند سمجھتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ وید ازمنہ گزشتہ کا مُردہ ادب ہیں۔ بلکہ اب بھی وہ تمام ادب کا ماخذ اور منبع تصور کیے جاتے ہیں۔ ان کی ضیا پاشی کسی زمانہ میں بھی موقوف نہیں ہوئی اور اب بھی پکے ہندو کی مذہبی زندگی ویدک زندگی کا عکس ہے۔

اس وسیع ادب کو ہم زمانہ، زبان اور موضوع کے نقطہ نگاہ سے چار قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ مثلاً "سمہتا" یا مجموعہ نظم (۲) "برہمن" یا وہ ادب جس کو آداب عبادت کی خاصیت والا سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ جو منتروں کے بعد کے زمانہ کا ہے (۳) "آرنیک" وہ ادب جو اُن بڑھوں کے لیے لکھا گیا جو بن باس لے چکے ہوں اور مکمل رسوم کے ساتھ قربانیوں کو ادا نہ کر سکتے ہوں (۴) "اُپنشد" یا پوشیدہ تعلیم۔

سمہتا یا مجموعہ نظم کل چار ہیں۔ رگ وید، سام وید، یجر وید، اتھر و وید۔ ان سب میں رگ وید سب سے قدیم ہے۔ سام وید بجز چند نغموں کے رگ وید پر مشتمل ہے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ وہ مقررہ راگوں کے ساتھ یگیہ میں گائے جائیں۔ اس لیے اس کی کوئی عملی آزاد قیمت نہیں ہے۔ اس کو بھجن کی کتاب کہتے ہیں۔ سام وید کے بھجنوں کی ترتیب ایسی ہے کہ سوما یگیہ (قربانی) کے وقت موقع ومحل کے لحاظ سے گائے جائیں۔ یجر وید میں رِگ وید کی بہت سی رِچائیں (نظمیں) ہیں۔ اور اس میں بہت سے ابتدائی اصول بھی ہیں۔ ان کی ترتیب اس طرح ہے کہ وہ مختلف مذہبی قربانیوں کے وقت پڑھی جاتی ہیں۔ اس لیے ان کو یگیہ کی دعائیں بھی کہا جاتا ہے۔ اس میں نظمیں ان دیوتاؤں کے لحاظ سے ترتیب دی گئی ہیں جن میں ان کی تعریف کی گئی ہے۔ مثلاً پہلے تمام نظمیں "اگنی" یا آگ دیوتا کے نام سے مخاطب کی گئی ہیں۔ چوتھا مجموعہ "اتھر و وید" ہے۔ غالباً اس کی موجودہ صورت رِگ وید کے بعد مرتب کی گئی ہے لیکن در اصل جیسا کہ پروفیسر میک ڈونل کا خیال ہے "وہ نہ صرف رگ وید سے مختلف ہے بلکہ فکر کی بے حد ابتدائی حالت کو پیش کرتا ہے۔ اگر وید کا تعلق تمام تر اعلا دیوتاؤں سے ہے

جن کے بارے میں یہ خیال ہے کہ وہ نہایت شائستہ اور مقدس جماعت ہیں اس کے برعکس اتھروید تو منتر جنتر کی کتاب ہے جس میں شیطانی عالم سے فریاد کی جاتی ہے اور جادو کے تصورات سے معمور ہے جو ادنا درجہ کے لوگوں میں عام تھا۔ یہ وید بہت ہی قدیم ہے۔ رگ وید اور اتھر وید اپنے مشمولات میں ایک دوسرے کو مکمل کرتے ہیں۔ اور بظاہر چاروں ویدوں میں یہ دونوں سب سے اہم ہیں۔"

(تاریخ ادب سنسکرت مصنفہ میک ڈونل ص ۳۱)

"سمہتا" کے بعد دینی کتب پیش ہوئیں جو "برہمن" کے نام سے موسوم ہوئیں۔ یہ نثر میں ہیں اور ادبی حیثیت سے مختلف اور ممیز ہیں۔ ان میں ان لوگوں کے لیے مختلف رسوم کی اہمیت کی تشریح کی گئی ہے جو ان سے واقف نہیں ہیں۔ میک ڈونل کا خیال ہے کہ برہمن ایسے زمانہ کا اظہار کرتے ہیں کہ جس وقت تمام عقلی جدوجہد قربانیوں، ان کے رسوم کے ذکر، ان کی قدر و قیمت پر بحث اور ان کے ماخذ و اہمیت پر غور کرنے پر مبذول تھی۔ یہ ادب ادعائی بیانات اور قربانی کی تفصیل کے بارے میں نہایت بلند پرواز تخیل پر مشتمل ہے۔ ابتدا میں قربانی کی رسمیں ایسی مکمل حالت میں نہ تھیں لیکن جب بھجنوں کے مجموعے نسلاً بعد نسلاً روایتاً پہنچتے رہے تو رسوم زیادہ پیچیدہ ہوتی گئیں۔ اس لیے ضروری ہوگیا کہ مختلف قربانیوں کے فرائض کو خاص خاص پروہت کے طبقوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ذات پات کا نظام قائم ہو رہا تھا اور مذہبی لوگ قربانی اور اس کے مکمل رسوم کی طرف زیادہ راغب تھے۔ اس طرح آزاد تصوری فکر قربانی کی پابند بنا دی گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک بے حد خیالی، مقدس اور علامتی نظام وجود میں آگیا۔ بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ۵۰۰ ق۔م سے قبل برہمن کا زمانہ ختم ہو جاتا ہے۔

"برہمنوں" کی مزید ترقی کے طور پر "آرنیکوں" کی تصنیف ہوئی ہے غالباً یہ کتابیں ان بوڑھوں کے لیے لکھی گئی ہیں جو بن باس لے کر جنگلوں میں چلے گئے ہوں اور مکمل رسوم کے ساتھ قربانیوں کو ادا نہ کر سکتے ہوں۔ مکمل رسوم کے لیے بہت سے لوازم کی ضرورت ہوتی ہے جن کا دستیاب ہونا جنگل میں ممکن نہیں ہو سکتا۔ ان تصانیف میں ان مراقبوں کا ذکر ہے جن میں چند علامات ہوتی ہیں، جو بے حد فوقیت رکھتی ہیں۔ رفتہ رفتہ اس اعلیٰ دستور العمل نے قربانی کی قائم مقامی کی اور ایک حصہ میں سمجھدار لوگوں کے رسمی تصورات کم ہوتے

لگے اور بتدریج صداقت کی نوعیت کے متعلق فلسفیانہ خیالات کا آغاز ہوگیا۔ اس طرح آرنیک کے زمانے میں آزاد خیالی نے آہستہ آہستہ رسوم کی پابندیوں کو ہٹا کر اپنشدوں کے لیے راستے ہموار اور ویدوں کے فلسفیانہ جراثیم کا احیا کیا اور ان کو اس طرح ترقی دی کہ اُپنشد ہندو فلسفہ کا ماخذ ہو گئے۔ روایت کے مطابق اپنشد، برہمنوں میں شامل ہیں۔ عام طور پر یہ برہمنوں کے آخری باب سمجھے جاتے ہیں۔ لیکن اپنے افکار و تاثرات میں وہ بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ اس کے علاوہ اپنشد کی اہمیت بہت زیادہ ہے، اتنی زیادہ کہ ان کو ہندی فلسفہ کا سرچشمہ خیال کیا جاتا ہے۔ اس لیے اس کا ذکر الگ ہی ہونا چاہیے۔ اگلے باب میں ہم اس سے بحث کریں گے۔ یہاں ہم اپنی توجہ کو صرف ماقبل اُپنشد کے موضوع خیال تک محدود رکھیں گے۔

رگ وید کے تقریباً تمام نغمے دیوتاؤں کی تعریف میں ہیں۔ ان کی سماجی حیثیت کی اہمیت ثانوی ہے۔ کیوں کہ اس کا ذکر دیوتاؤں کی بھگتی کے احساس کے اظہار کے لیے کیا جاتا ہے۔ بہر حال دیوتا ان کو کہا جاتا ہے جو فطرت کی قوتوں پر قابو رکھتے ہیں۔ یا ان کو ان قوتوں کا جوہر بھی کہا جا سکتا ہے۔ وہ یونانی یا بعد کے ہندوستانی پرانوں کے ضمیاتی دیوتاؤں کی طرح کچھ معین، منظم اور منفرد خصوصیات نہیں رکھتے جس طرح طوفان، بارش، بجلی کے مانند فطرت کی قوتیں تمام ایک دوسرے کے ساتھ متحد اور متلازم ہیں۔ اسی طرح ان کے متعلقہ دیوتاؤں کی سیرت بھی اسی قسم کی ہے۔ دیوتا اگرچہ مختلف ہیں لیکن ان کو ایک ہی لقب سے مخاطب کیا جاتا ہے۔ صرف چند مخصوص صفات میں وہ باہم اختلاف رکھتے ہیں۔ پرانوں کے ضمیاتی دیوتا فطرت کی وجودی قوت کو کھو بیٹھے ہیں اور ان کے قصے انسانوں کی طرح خوشی اور رنج سے معمور ہیں۔ اس لحاظ سے یہ دیوتا سیرت اور کردار سے متصف ہو کر حقیقی اشخاص معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس ویدک دیوتا غیر شخصی نوعیت کے ہیں۔ اور ان کی سیرت جو ظاہر ہوتی ہے وہ اکثر فطرت کی قوتوں کا اظہار ہے۔ مثلاً کیگی کہتا ہے کہ "آگ" یا "اگنی" ایسا دیوتا ہے جو نرم لکڑی میں پوشیدہ رہتا ہے گویا کہ کمرے میں پوشیدہ رہتا ہے جب تک کہ اس کو علی الصباح رگڑنے سے بلایا نہ جائے۔ رگڑتے ہی وہ یکایک درخشاں روشنی کے ساتھ آموجود ہوتا ہے۔ یگیہ کرنے والا اس کو لے کر لکڑی پر لگاتا ہے۔ جب پروہت اس پر پگھلا ہوا گھی ڈال دیتے ہیں تو وہ چٹک کے ساتھ گھوڑے کی سی آواز دیتا ہے۔ جس سے انسان محبت کرتے ہیں اور اس کو اس طرح بڑھتا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں جیسے کہ خود کی بہبودی اور سرسبزی کو بڑھتا

ہوا پسند کرتے ہیں اور اس پر وہ تعجب کرتے ہیں جب کہ وہ عاشق کی طرح رنگ برنگ کی صورتیں اختیار کرتا ہے جو ہر طرف سے مساوی طور پر خوب صورت ہے اور ہر سمت اس کا رُخ ہے۔

"اس کی کرن ہر طرف دیکھتی ہے جو اس کی روشنی کی درخشانی ہے وہ خوب صورت چہرہ اپنی جھلک کے ساتھ حسن مطلق ہے اس کی تغیر پذیر چمک چشمے کے اوپر تیرنے والی چمک ہے۔ پس اگنی کی کرنیں روشن چیز پر پڑتی ہیں اور مفقود نہیں ہوتیں۔"

(رگ وید مصنفہ کیگی ص ۳۵)

وہ "ہوا" (وات) کے بارے میں بیان کریں گے۔ اس کا احترام کر کے کہیں گے۔

"وہ کس جگہ پیدا ہوا ہے اور کہاں سے آیا ہے۔ وہ دیوتاؤں کا جان بخش سانس ہے اور دنیا کا اکلوتا بیٹا۔ یہ دیوتا ہر جگہ اپنی مرضی سے حرکت کرتا ہے۔ اس کے چلنے کی آواز ہم سنتے ہیں۔ لیکن اس کی صورت سے کوئی واقف نہیں۔"

(رگ وید مصنفہ کیگی ص ۳۸)

فطرت کی قوتوں اور ان کے ظہور نے ویدک شعرا کے تخیل اور محبت کو مستقل کر دیا۔ خواہ وہ فضا کی جو طرف زمین پر ظاہر ہوں یا آسمان میں ہوں۔ پس بجز چند دیوتاؤں کے ویدک دیوتاؤں کی تقسیم ارضی، آسمانی، ہوائی میں کی جا سکتی ہے۔ بعض وقت تینتیس دیوتا شمار کیے جاتے ہیں اور اپنی سکونت کے لحاظ سے گیارہ، گیارہ کے تین گروہ میں ان کی درجہ بندی کی گئی ہے۔ (۱) آکاش یا آسمان کے دیوتا جیسے "مترا" اور "ورُن" (۲) بیچ ہوا کے دیوتا جیسے "اِندر" اور "مروتس" (۳) زمین کے دیوتا جیسے "اگنی" اور "سوم" ویدک دیوتاؤں کی کثرت کو دیکھ کر ایک سرسری طور پر دریافت کرنے والا ویدک مذہب کو کثرت پرست خیال کر سکتا ہے۔ لیکن ایک ذہین طالب علم اس نتیجے پر پہنچے گا کہ وہاں نہ کثرت پرستی ہے نہ وحدت پرستی۔ بلکہ ایک سیدھی سادی ابتدائی اعتقاد کی منزل ہے جس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ دونوں کا ماخذ ہے۔ یہاں دیوتاؤں کو وہ درجہ نہیں دیا جاتا جو کثرت پرستی کا اعتقاد ہے۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک یا تو غیر اہم ہو کر ڈوب جاتا ہے یا عبادت کا

خاص معروض بن کر درخشاں ہوتا ہے۔ ہر فطری منظر ان ویدک شعرا کی حیرت، تعجب اور احترام کو ہیجان میں لاتا تھا۔ سورج کا طلوع اور غروب ویدک رشی کے دل میں کپکپی ڈال دیتا ہے اور حیرت زدہ نظروں سے دیکھتا ہوا وہ چلا اٹھتا ہے۔

"وہ تو مضبوط بندھا ہوا بھی نہیں ہے مگر نیچے نہیں گر پڑتا اور طلوع ہو جاتا ہے۔ وہ نیچے جاتا ہے پھر بھی نیچے نہیں گرتا۔

اس کے طلوع ہونے کی راہ پر کرن رہنما ہے۔ اور کس نے اس کو دیکھا ہے۔

(رگ وید۔ ۴۔ ۱۳۔ ۵)

رشیوں کو تعجب ہوتا ہے کہ کس طرح دریاؤں کا چمکتا ہوا پانی سمندر میں گرتا ہے۔ لیکن پھر بھی سمندر نہیں بھرتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ویدک لوگوں کے دل بے حد ارتسامی اور تازہ تھے۔ اس منزل پر یہ توقع نہ تھی کہ وہ دیوتاؤں کی معین اور مستقل تعریف اور توضیح کر سکتے اور نہ یہ کہ وہ انھیں وحدت پرستی کے فرقے کی صورت میں عام کر دیتے۔ انھوں نے غیر شعوری طور پر قوت اور فطرت کے وجود کو سمجھا جس نے انھیں مرعوب کر رکھا تھا یا اپنی فیاضانہ یا جمالیاتی حیثیت سے انھیں مسرت اور احسان مندی میں مست کر دیا تھا۔ انھوں نے اس کی پرستش کی، وہ دیوتا جو ان کے دلوں کو گرماتا، ان کی تعریف اور پرستش کا ربانی وجود بن جاتا۔ اور اس وقت وہ سب سے اعلا دیوتا تصور کیا جاتا۔ ویدک نغموں کی اس اصل خصوصیت کا ایک نام دینے کے لیے مکس ملر نے (ہینو تھیوزم)، توحید ناقص کی اصطلاح تجویز کی یعنی وہ عقیدہ جہاں ایک ایک دیوتا باری باری سے اعلاترین حیثیت میں موجود ہوتے ہیں اور چوں کہ دیوتاؤں کے متعلق یہ خیال تھا کہ وہ اپنے مخصوص دائروں میں حکومت کرتے ہیں، اس لیے بھجن پڑھنے والے اپنے مخصوص معاملات اور خواہشات کی تکمیل کے لیے اس دیوتا کو یاد کرتے ہیں جس کے متعلق وہ جانتے ہیں کہ وہ اس معاملہ میں سب سے زیادہ قوت رکھتا ہے۔ جس دیوتا کے دائرے سے ان کی خواہش متعلق ہوتی ہے وہی دیوتا دعا کرنے والے کے دل میں ہوتا ہے اور اتنے وقت کے لیے ہر ایک چیز جو دیوتا کے شایان شان ہوتی ہے وہ اس دیوتا کے وجود سے متعلق کر دی جاتی تھی اور وہی سب سے اعلا دیوتا خیال کیا جاتا تھا جس کے سامنے دوسرے سارے دیوتا غائب ہو جاتے تھے۔ بس ایسا کرنے میں نہ تو کسی دیوتا کی بے عزتی ہے اور نہ کسی کی ناراضگی کا باعث ہے۔"

(رگ وید کیگی ص ۲۷)

اس نظریہ کے خلاف میک ڈونل نے صحیح طور پر اپنی کتاب "ویدک دیومالا" میں کہا ہے کہ "ویدک دیوتاؤں کا اظہار اس طرح نہیں ہوا کہ ایک دیوتا دوسرے سے آزاد ہو۔ حتیٰ کہ سب سے طاقت ور دیوتا بھی دوسروں پر انحصار کرتے ہیں مثلاً "ورُن" اور "سورج" "اِندر" کے ماتحت ہیں۔ "ورُن" اور "اشون" "وِشنو" کے اقتدار کے تحت ہیں اور جب کسی دیوتا کا ذکر خاص حیثیت سے یا نمایاں طور پر کیا جاتا ہے جیسا کہ مدح سرائیوں میں ہوتا ہے تو ایسے بیانات اپنی عارضی وحدتی قوت کھو دیتے ہیں۔" (میک ڈونل کی ویدک دیومالا ص ۱۶، ۱۷)

میک ڈونل کہتا ہے کہ "مکس ملر کی توحید ناقص کوئی حقیقت نہیں بلکہ ایک دکھاوا ہے۔ اور یہ دکھاوا بھی مذہب تشبیہہ کے غیر ترقی یافتہ عدم تعین کی وجہ سے ہے کیوں کہ کوئی ویدک دیوتا زیوس (ZEUS) کی حیثیت نہیں رکھتا کہ وہ سب دیوتاؤں کے مندر کا مستقل سردار ہو۔ یہ تو بھجن پڑھنے والے کا میلان طبعی ہے کہ وہ کسی خاص دیوتا کی تعریف میں مبالغہ کرے اور دوسرے دیوتاؤں کو نظر انداز کر دے۔ دیوتاؤں کی وحدت کے اس بڑھتے ہوئے اعتقاد کے مدنظر ہر ایک دیوتا ایزدی وجود کا نمونہ ہے۔" خواہ اس کو ہم ایک دیوتا کی پرستش کہیں یا کسی خاص دیوتا کی قوتوں کا عارضی مبالغہ کہیں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ اس منزل کو نہ ہم صحیح طور پر وحدت پرستی کہہ سکتے ہیں، نہ "توحید ناقص" بلکہ وہ جو دونوں طرف رجحان رکھتی ہے اگرچہ اس میں ترقی اس قدر نہ ہوئی ہو کہ دونوں میں امتیاز کیا جا سکے۔ ایک دیوتا سے مخصوص کیے جانے والا جو انتہائی مبالغہ کا میلان ہے وہ تو وحدت پرستی کا ابتدائی پیش خیمہ سمجھا جا سکتا ہے اور مختلف دیوتاؤں کے مطابق کہ وہ ایک دوسرے سے آزاد ہیں اور پھر بھی پہلو بہ پہلو موجود ہیں، ہمیں کثرت پرستی کی جانب لے جاتا ہے۔

ایک اعلا اور اعظم دیوتا کی تعریف کا میلان بتدریج تمام وجود کے رب مطلق کے تصور کو پیدا کرنے کا باعث ہوا۔ شعوری طور پر کسی استقرا کے ذریعہ یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا گیا بلکہ یہ نفس کے ارتقا کی وجوبی منزل ہے کہ وہ تصور کرتا ہے کہ دیوتا اعلا اخلاق اور مادی قوت کا خزانہ ہے۔ اگرچہ اس کے ظہور کا براہ راست ادراک نہیں ہو سکتا۔ "پرجاپتی" یا موجودات کے رب کا لقب جو ابتدا میں دوسرے دیوتاؤں کے لیے بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ ایک علیٰحدہ دیوتا کے لیے تسلیم کر لیا گیا جو سب سے اعلا اور اعظم ہے۔ چنانچہ رگ وید میں کہا گیا ہے۔

"ابتدا میں "ہرنیہ گربھ" نمودار ہوا۔ سارے موجودات کے رب کی حیثیت سے پیدا ہوا اس نے زمین کو مضبوطی سے قایم کیا اور آسمان بنایا، کس خدا کی نذر و نیاز چڑھائیں اور حمد کریں۔ کون سانس دیتا ہے کون قوت بخشتا ہے کس کا حکم ساری مخلوقات مانے، حتیٰ کہ منور دیوتا بھی۔ کس کا سایہ موت ہے، کس کا سایہ لازوال زندگی ہے۔ کس خدا کی عبادت کریں اور کس کی حمد کریں جو خود اپنی قوت سے بادشاہ بنا۔ ان سب کا جو سانس لیتے ہیں، ان سب کا جو سوتے ہیں یا جاگتے ہیں۔ ان سب کا خواہ انسان یا حیوان ہوں رب لازوال ہے، قربانیوں کے ساتھ کس خدا کی عبادت کریں کس کی قوت اور شان کا یہ برفستانی پہاڑ، سمندر اور بڑے دریا اظہار کرتے ہیں کس کے بازوؤں سے یہ وسیع ممالک پھیلے ہیں، کس خدا کی تعریف ہم قربانیوں سے کریں۔ کس نے آسمانوں کو منور کیا اور زمین کو ٹھہرایا۔ کس نے فضا کو معین کیا جو فلک الافلاک ہے۔ کس نے ہوا کے وسیع حلقوں کو ناپا۔ کس خدا کی تعریف ہم قربانیوں کے ساتھ کریں (رگ وید، دسواں، ۱۲۱)

اسی قسم کے اوصاف دیوتا "وشواکرما" (خالق مطلق) سے منسوب کیے گئے ہیں وہ تمام موجودات کا بانی اور خالق متصور ہوتا ہے۔ اگرچہ خود غیر تخلیق شدہ ہے اس نے ابتدا میں پانی کو پیدا کیا۔ اس کے بارے میں رشی کہتے ہیں۔

"ہمارا باپ، خالق بنانے والا کون ہے۔ جو ہر جگہ اور ہر مخلوق کو جانتا ہے وہی دیوتا کے نام رکھنے کا باعث ہے۔ اور ساری دوسری مخلوقات اس سے دریافت کرنے کے لیے اس کی طرف رجوع ہوتی ہیں (کیگی کا ترجمہ رگ وید، ۱۰، ۸۲، ۳)

اس سلسلہ میں رگ وید، منڈل دس، اور منتر (۱۲۹) میں "تخلیق کے گیت" کی مثال پیش کی جا سکتی ہے جس کا ترجمہ جے میور نے بڑی خوبی سے کیا ہے۔

"نہ وہاں کوئی شے ہے نہ لاشے، نہ اس سے ماورا ہوا تھی نہ آسمان، سب کو کون ڈھانکے ہوئے تھا، سب کہاں تھمے ہوئے تھے، بڑے پانی کے سمندر میں، نہ موت تھی نہ بے زوالی، نہ دن اور نہ رات کی تبدیلی تھی، بس

ایک ہی وجود چاہین کی سانس لیتا تھا۔ اپنی آپ پرورش کرتا تھا اور اس
سے ماورا کچھ بھی نہ تھا۔ اندھیرے میں چھپا ہوا اندھیرا ہی پہلے تھا۔ ایک
سمندر نظارہ کو چکر میں ڈال دینے والا وہ واحد ایک خلا جو لامحدود فضا
میں ڈھنپی ہوئی تھی۔ اپنی باطنی سرگرمی سے نمو پایا اس کے اندر پہلے خواہش
اٹھی۔ ذہن کا اولین نقط آغاز، جو کسی چیز کو وجود سے جوڑتی نہیں، جسے
متلاشی رشیوں نے پایا۔ وہ روشن کرنے والی کرن جو تاریک اور اداس
پاتال کے آرپار پھیل گئی۔ کیا وہ نیچے تھا، یا اونچا اوپر کی طرف۔ کون سا
بھاٹ اس کا جواب دے سکتا ہے۔ وہاں بار آور قوتیں پائی گئی تھیں،
اور طاقت ور قوتیں غالب آنے کی کوشش میں تھیں۔ ایک خود پرور کیت
نیچے اور ایک استعداد عمل اوپر۔ کون جانتا ہے، کس نے کبھی کہا۔ کہاں
سے یہ تخلیقِ عظیم اٹھی۔ کوئی دیوتا اس وقت پیدا نہیں ہوتے تھے تو پھر
کون اس صداقت کا راز فاش کر سکتا ہے۔ کہاں سے یہ دنیا وجود میں
آئی اور کیا خدا کے ہاتھ سے بنائی گئی یا نہیں۔ اس کا مالک ہی عالم بالا میں
بتلا سکتا ہے اگر وہ کبھی بتا سکے۔"

اس نغمہ سے ہم وحدت وجود کے فلسفہ کا نچوڑ حاصل کرتے ہیں۔ اگرچہ اس کے متعلق دنیا کے ادب نے کچھ نہیں کہا۔ یہاں وہ شاعرانہ فلسفی اصول علت و معلول کی شناخت کر کے نہ صرف کُل کائنات کے ایک واحد ماخذ کا سراغ لگاتا ہے بلکہ مسئلہ کو اس لحاظ سے بھی سُلجھاتا ہے کہ اس کی اصلی ماہیت کیا ہو سکتی ہے۔ وجود اور غیر وجود، زندگی اور موت، خیر اور شر کے مانند تمام نقیضین پر وچار کیا جاتا ہے کہ یہ سب باطن سے ہی ترقی پاتے ہیں اور اس لیے بالآخر اسی اساسی اصول میں تطبیق پذیر ہیں۔ کائنات کی اصل کے متعلق ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں تخلیق کسی بیرونی وسیلے سے عمل میں آنے کے بجائے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ قابل ادراک دنیا ایک فوق الفہم علت اول سے خود بخود ظاہر ہو گئی ہے۔ یہ تصور کلیتاً غیر شخصی ہے اور تمام اساطیری عناصر سے آزاد ہے۔ یہاں تک کہ ہمہ اوست کے عقیدہ میں پائے جانے والا خدا پرستی کا رنگ بھی اس میں مفقود ہے۔ یہاں ہم اُپنشدی وحدت وجود کے آستاں پر پہنچ جاتے ہیں۔

اگرچہ ویدانت فلسفہ کا اعلا اور بُرعظمت "برہم" کا تصور ویدک یگنہ کرنے والوں کی

ذہنیت سے صاف طور پر ظاہر نہیں ہوتا۔ لیکن "شت پتھ برہمن" میں برہم کے تصور نے بے حد اہمیت حاصل کی ہے اور تحقیق کے ساتھ یہ کہا گیا ہے کہ ابتدا میں برہم ہی برہمہ تھا۔ اس نے دیوتاؤں کو پیدا کیا، ان کو عالموں پر نازل کیا۔ "اگنی" کو خاکی دنیا میں "وایو" کو ہوا میں "سورج" کو آسمان میں پیدا کیا اور پھر برہمہ خود اس فضا کے ماورا چلا گیا۔ اور سوچا کہ ان عالموں میں کیوں کر اتروں، چناں چہ وہ "نام" اور "صورت" کے ذریعہ اترا۔ اس لیے جہاں تک نام اور صورت ہیں درحقیقت یہ عالم وہاں تک پھیلا ہوا ہے۔ یہی برہم کی دو بڑی قوتیں ہیں۔ اور تحقیق کے ساتھ جو برہمہ کی ان دو قوتوں سے واقف ہو جاتا ہے وہ خود بھی بڑی قوت ہو جاتا ہے۔ ایک دوسرے موقع پر برہمہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ عالم میں آخری شے ہے۔ اور وہی "پرجاپتی" "پُرش" اور "پران" (جان بخش ہوا) کے ساتھ عینیت رکھتا ہے۔ اور ایک موقع پر برہمہ کو "سویَم بھو" (خود پیدا) کہا گیا ہے جو بڑے بڑے تپ (ریاضت) کرتا ہے اور جس نے اپنی ذات کو مخلوقات میں پیش کیا ہے اور مخلوقات کو اپنی ذات میں اس طرح تمام مخلوقات پر فوقیت، فرماں روائی اور سرداری رکھتا ہے۔ ایک اور خیال بھی موجود ہے جو مذہبی رسوم۔ کے زیر اثر پنا لگاتا ہے کہ دنیا یگیہ یا قربانی کا ایک عمل ہے۔ یہ خیال وید میں ایک سے زیادہ جگہ ظاہر ہوا ہے، خاص کر اس نغمہ میں جو رگ وید "پُرش سوکت" ہے اس نغمہ میں کہا گیا ہے کہ "وجود ماورائی سے ایک کائناتی انسان کا ظہور عمل میں آیا اور اس نے اپنی قربانی دے کر کائنات کی بے شمار اشیا کی پیدائش کے لیے مسالہ فراہم کیا۔ "چاند" اس کے من سے پیدا ہوا۔ اس کی آنکھ سے "سورج" اس کے مُنہ سے "اگنی" اور "اِندر" اس کی سانس سے "وایو" اس کی ہومی سے طبقۂ وسطی پیدا ہوا۔ اس کے سر سے آکاش، اس کے پیر سے زمین، اور اس کے کان سے دس سمت پیدا ہوئے۔ وہ کائناتی انسان (پُرش) اپنے چوتھائی حصہ سے عالم پر چھایا ہوا ہے۔ اس کے باقی تین حصے ماورائے عالم میں رہتے ہیں۔ وہ ایک ہی وقت میں حال بھی ہے ماضی بھی ہے اور مستقبل بھی۔

"یگیہ" یا قربانی سے متعلق یہ خیال ہے کہ ویدوں کی طرح وہ بھی ازل سے ہے اور تخلیق عالم خود یگیہ کی وجہ سے ہے جس کو خدا نے کیا ہے۔ ہیگ کا خیال ہے کہ یگیہ غیر مرئی شے کی طرح ہر زمانہ میں موجود رہا ہے۔ جس طرح برقی قوت مشین میں پوشیدہ طور پر موجود رہتی ہے اور عمل کرنے کے لیے صرف کسی مناسب آلے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ عالم وجود میں آئے۔

دیوتا کو قربانی اس لیے نہیں پیش کی جاتی کہ ان کو منایا جائے یا دنیا میں نیکی اور آخرت میں برکت طلب کی جائے۔ یہ انعامات تو پیچیدہ اور مربوط رسوم کو صحیح طریقہ پر کرنے سے خود براہ راست یگیہ سے حاصل ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ ہر قربانی کے وقت کسی نہ کسی دیوتا کو پکارا جاتا ہے اور چڑھاوے پیش کیے جاتے ہیں۔ لیکن دیوتا تو خود یگیہ کے وسیلے ہیں جن سے ان رموزی رسوم کی تکمیل ہوتی ہے جن پر قربانی مشتمل ہے۔ پس یگیہ ایسی بالقوت رموزی کیفیت رکھتی ہے کہ جو دیوتاؤں سے بھی اعلا ہے۔ حتیٰ کہ بعض دفعہ یہ کہا گیا ہے کہ خود دیوتاؤں کا درجہ یگیہ سے حاصل ہوا ہے۔ یگیہ کے متعلق خیال ہے کہ تقریباً وہی ایک فرض تھا اور اسی کو کرم یا کریا (فعل) بھی کہتے تھے۔ اور ناقابلِ تغیر قانون یہ ہے کہ یہ رموزی رسوم خود بھلائی کے ہوں یا برائی کے۔ اخلاقی ہوں یا غیر اخلاقی، ان سب کے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ ہیگ کا خیال ہے کہ "عام یگیہ ایک قسم کی مشین ہے۔ جس کا ہر ایک حصہ دوسرے کے ساتھ مطابق ہونا چاہیے"۔ خفیف سی غلطی مثلاً آگ پر گھی کے ڈالنے میں یا برتنوں کے باقاعدہ رکھنے میں جو یگیہ کے وقت کام آتے ہیں یا محض گھاس کے ایک تنکے کو یہاں سے وہاں رکھنے سے جو احکام کے خلاف ہو۔ یا کوئی خرابی جو ہر ایک باریک رسمی تفصیل کے ادا کرنے میں سرزد ہو جائے تو تمام یگیہ کی رسم بے کار ہو جاتی ہے۔ خواہ وہ کتنے ہی خلوص سے انجام دی گئی ہو۔ حتیٰ کہ کسی ایک لفظ کا تلفظ غلط کر دیا تو بے حد خوف ناک نتائج پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ہر ایک یگیہ باریک سے باریک تفصیل کے ساتھ باقاعدہ ادا کیا جائے تو کوئی طاقت نہیں ہے، جو حصول مقصد کو روک سکے یا تعویق میں ڈالے۔ مقاصد دیوتاؤں کی عنایت سے تکمیل نہیں پاتے۔ بلکہ وہ تو یگیہ کا فطری نتیجہ ہیں۔ ان رسوم کا ادا کرنا ہمیشہ رموزی اور ساحرانہ نتائج پیدا کرتا ہے جن کے اثر سے یگیہ کرنے والے کی مانگی ہوئی مراد مناسب وقت پر تکمیل کو پہنچتی ہے جیسا کہ عالم مادی میں فطری قانون عمل کرتا ہے اور تکمیل کو پہنچتا ہے۔

زندگی کے طریق عمل میں یگیوں کی انجام دہی کو قدرتاً ایک نمایاں مقام دیا گیا ہے جس کی تاثیر میں کبھی کوئی شبہ نہیں کیا گیا۔ دراصل یگیہ کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ "رِن" یا ایک طرح کا قرض ہے۔ اور یگیہ کی باضابطہ انجام دہی سے اس پہلے قرض کی ادائگی ہوتی ہے۔ دوسرا قرض ہے قدیم تہذیب کی میراث جس کو رشیوں نے ہمارے لیے محفوظ رکھا ہے۔ اس کی ادائگی ان رشیوں کی روایات کو حاصل کرنے اور پھر اس کو آنے والی پیڑھیوں کے ہاتھ سونپنے سے کی جاتی ہے۔ تیسرا قرض وہ ہے جو ہمیں اپنی جنس یا نسل کو ادا کرنا ہے۔ اس کی ادائگی کا طریقہ یہ

ہے کہ ہم خود گرہستی یا کنبے والے بنیں اولاد پیدا کریں۔ یہ نصب العین صرف یگیوں کی انجام دہی پر ختم نہیں ہوتا بلکہ نسل کی حفاظت کو بھی تصور میں لاتا ہے اور اس تہذیب کے تحفظ کو ذہن میں رکھتا ہے جس کے لیے وہ زندہ ہے۔ اس میں نیکی کی ریاضتیں بھی شامل ہیں جیسے سچ بولنا، ضبطِ نفس اور بنی نوع کے ساتھ مہربانی کا سلوک۔ رگ وید میں ہمسایہ اور دوست کے ساتھ فیض رسانی کی خاص کر تعریف کی گئی ہے۔ اور کنجوسی کو بُرا کہا گیا ہے۔ چناں چہ رگ وید، منڈل دس منتر (۱۱۷) میں بیان کیا گیا ہے "جو خود اکیلا ہی کھا لیتا ہے، وہ اپنے لیے اپنا عذاب بھی جمع کرتا ہے"۔ ترک دنیا کا رجحان بھی اس عہد میں نظر آتا ہے۔ اس عہد کے ابتدائی حصہ میں اخلاقیات کے متعلق بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یگیوں کی اہمیت بہت زیادہ بڑھ جانے کے سبب اخلاقی نصب العین کی طرف توجہ کم ہو گئی تھی۔ اور مذہبی رسوم کی درستی کے معیار کے مطابق نیکی کی جانچ کرنے کا طریقہ شروع ہو گیا تھا۔ لیکن مذہبی رسم تو ابتدائی ویدک فکر کی ترقی کا صرف ایک رُخ تھا۔ یہ خیال کرنا زیادہ مناسب ہوگا کہ اگرچہ ان حلقوں میں جہاں یگیہ کو سب سے بلند یا نمایاں سمجھا جاتا تھا وہاں اخلاقیاتی اور مذہبی رسم کی اقدار کے بارے میں کچھ الجھن پیدا ہو گئی ہو۔ لیکن بجائے خود اخلاقیات کا تصور غائب نہیں ہوا۔ چناں چہ "برہمن" عہد کے ایک خاص دیوتا "پرجاپتی" کو نہ صرف تخلیق کا مالک بتایا گیا ہے۔ بلکہ اخلاقیات کا مقتدر بھی سمجھا گیا ہے اور یہ ہمیں ایک قدیم تر خیال کی یاد دلاتا ہے کہ دیوتا اخلاقی اور کائناتی نظام کو برقرار رکھنے کے لیے ذمہ دار ہیں۔

ویدوں کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کائناتی نظم و قانون کا اولین وقوف جو فطرت میں پھیلا ہوا ہے اور جو اعلا دیوتاؤں کے تصرف میں ہے وہ لفظ "رتا" کے استعمال سے ظاہر ہوتا ہے۔ میک ڈونل کے نزدیک یہ لفظ "نظم" کے معنی میں آتا ہے۔ مذہبی دنیا میں یگیہ یا مذہبی رسم کے اثرات کے پیدا کرنے کا یہ اٹل قانون ہے۔ اخلاقی دنیا میں اس کے معنی صداقت اور حق کے ہیں۔ اس سلسلہ میں یہ خیال رکھنا دلچسپ ہے کہ ہم کو یہاں قانون کرم کے اولین جراثیم ملتے ہیں جس کا تسلط آج تک ہندی فکر پر نمایاں طور پر ہے۔

یہاں ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف تو ویدک نغمے ہیں جو سیدھے سادے اعتقاد اور پرستش پر مبنی ہیں۔ ان کی تکمیلی یگیہ کی رسوم کے پیچیدہ نظام کی نشو و نما سے ہوتی ہے اور دوسری طرف وحدت پرستی یا فلسفیانہ علم کی طرف وہ اپنی ایسی راہ نکالتے ہیں جو عالم کی آخری حقیقت ہے۔

ویدوں کے زمانہ میں کم سے کم کچھ لوگوں میں یہ فلسفیانہ طلب پیدا ہو گئی تھی جو یہ سوال کر سکتے تھے کہ آیا یہ عالم تخلیق شدہ ہے یا نہیں۔ اور جو عالم کے ماخذ کو وجود اور علم کے اولین غیر ممیز رمز میں پوشیدہ سمجھ کر اس پر غور کرتے تھے اور خیال کر سکتے تھے کہ ذات اول نے اپنی ذاتی عنایت سے تخلیق کی خواہش کی جو نفس کے آغاز کا اولین ظہور تھا، جس سے رموزی تدریجی اعمال کے تسلسل کے ذریعہ یہ عالم ظہور میں آیا۔ "برہمنوں" کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ کائنات کی پیدائش کا نظریہ بالعموم خالق کا توسط چاہتا ہے۔ لیکن ہمیشہ اس کو نقطہ آغاز نہیں کہا جا سکتا۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ارتقا کا نظریہ تخلیق کے نظریے سے مربوط ہو گیا ہے۔

اگرچہ ہمیں اصول نتائج کا کوئی واضح نشان ترقی یافتہ صورت میں نہیں ملتا۔ لیکن ویدوں میں یہ عقیدہ بیان کیا گیا ہے کہ روح غشی کی حالتوں میں جسم سے الگ ہو سکتی ہے اور موت کے بعد باقی رہ سکتی ہے اور شت پتہ برہمن میں کہا گیا ہے کہ وہ لوگ جو صحیح علم کے بغیر مذہبی رسوم ادا کرتے ہیں وہ مرنے کے بعد پھر پیدا ہوتے اور مرتے ہیں۔ اگر وید کے منڈل (۱۰) اور منتر (۵۸) میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ انسان کا نفس یا "من" جو بظاہر بے ہوش ہے اس کو درختوں، پودوں، آسمان، سورج وغیرہ سے اس کے پاس دوبارہ واپس بلایا جاتا ہے۔ بہت سے نغموں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ایک دوسرا عالم موجود ہے اور یہاں یگیہ کرنے کے معاوضے میں وہاں سب سے اعلا مادی مسرتیں حاصل ہوتی ہیں۔ اور برائی کرنے والے تاریک دوزخ میں ڈالے جاتے ہیں اور سزا پاتے ہیں۔ شت پتہ برہمن میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ مُردوں کو دو آگوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ بدکار جل جاتے ہیں۔ لیکن نیک اس سے گزر جاتے ہیں۔ ہر شخص موت کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ اس کے اعمال کا موازنہ کیا جاتا ہے اور اپنے اچھے بُرے اعمال کی بنا پر سزا و جزا پاتا ہے۔ یہ معلوم کرنا آسان ہے کہ یگیہ یا دوسرے اچھے اور بُرے اعمال کے مطابق انسان کی روح کی قسمت کے متعلق ایسے منتشر تصورات مسئلہ نتائج کے مبادی کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ اور اخلاقی تصور کا پہلا آغاز بھی اسی تصور سے ہوتا ہے کہ انسان اپنے اچھے یا بُرے اعمال کی بنا پر کسی دوسری دنیا میں یا اسی دنیا میں پیدا ہو کر سزا و جزا پاتا ہے۔ اگرچہ برہمنوں کے زمانے میں اچھے اعمال سے مراد اکثر یگیہ کے فرائض کی انجام دہی تھی جن کو کسی دوسرے نیک کام پر ترجیح دی جاتی تھی۔ "رت" کی مانند بتدریج ترقی کرنے والے ایک قطعی قانون یا دستور کے ساتھ انسان کی مسرت اور الم اور اس کے اچھے بُرے اعمال کے ضروری ربط کے تصورات اور قطعی

کرموں کے اثرات مرتب کرنے والا غیر تغیر پذیر قانون یہ دو اصول مسئلہ تناسخ اور قانون کرم کو وجود میں لانے کا سبب ہوئے۔

تیتریہ آرنیک (۱۔ ۲۳) میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ "پرجاپتی" نے اپنی ذات سے اپنی ذات کو بطور عالم تخلیق کرنے کے بعد اس میں داخل ہوا۔ اس لیے اس کو "ہر جگہ موجود" کہا گیا ہے اور جو اس سے آگاہ ہو جاتا ہے وہ کسی بُرے کام میں آلودہ نہیں ہوتا۔

ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اُپنشد کے قبل ویدک ادب میں آتما کے معنی اول تو حیاتی سانس ہیں۔ جو انسان میں موجود ہے، بعد میں اس کو ذات عالم کہا گیا ہے۔ اور آخر میں کہا گیا ہے "وہ ذات جو انسان میں ہے" اس آخری منزل سے اس طرف رجحان بڑھنے کی علامات پائی جاتی ہیں کہ انسان اپنی ذات پر توجہ کرے کہ وہ عالم کا ہمہ جا اعلا اصول ہے جس کے علم سے انسان بالکل پاک ہو جاتا ہے۔

رِگ وید کی ترقی فکر کے تدریجی نشو و نما کو دیکھ کر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم نہ صرف اتصال حصص ہے بلکہ تلاش تشریح ہے کہ وہ ایک ذات اعظم سے وجود پذیر ہوا ہے جو عالم سے ربط رکھتا ہے اور پھر اس پر غالب ہے، اور بعض وقت علیحدہ ہے۔ اصل ناستکتا (آزاد خیالی)، جو فلسفیانہ فکر کی ماں ہے، اس وقت بھی یہ جرأت رکھتی تھی کہ تخلیق کے سب سے ابتدائی سوالات پر شبہات کا اظہار کرے۔ کون جانتا ہے کہ دنیا کبھی پیدا کی گئی ہے یا نہیں۔

قربانی کی ترقی نے ایک غیر متبدل قانون مدون کیا جس کی وجہ سے قربانی کے اعمال اپنے مطلوبہ اثرات کے ساتھ ظاہر ہونے لگے۔ اس سے دیوتاؤں کی اہمیت گھٹ گئی کہ وہ ہماری قسمت اور عالم کے مالک اور مختار ہیں۔ "توحید ناقص" کے رجحان نے کثرت پرستی کو کم کر دیا اور وحدت پرستی کے میلان کو بعض دیار میں ترقی حاصل ہو گئی۔

رُوح کے بارے میں خیال کیا جانے لگا کہ وہ جسم انسانی سے الگ ہو جاتی ہے اور دوسرے عالم میں نیک اور بد اعمال کے مطابق تکلیف اور مسرت پاتی ہے۔ بعض نغموں سے اس نظریہ کی طرف بھی اشارہ ملتا ہے کہ انسان کی روح پودوں وغیرہ میں جا سکتی ہے یا وہ دوبارہ اس دنیا میں پیدا ہو سکتی ہے۔ اس کو ہم مابعدی مسئلہ تناسخ کی ابتدائی تخم ریزی کہہ سکتے ہیں۔

ایک موقع پر ذات کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ جوہر عالم ہے۔ اور جب ہم برہمن اور آرنیک میں اس تصور کا سُراغ لگاتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کو جوہر اعلا انسان اور جوہر اعلا عالم بھی کہا گیا ہے۔ اس طرح ہم اُپنشدوں کے اصول آتما تک پہنچ جاتے ہیں۔

تیسرا باب

اُپنشد

لفظ اُپنشد کا ابتدائی مفہوم گرو کے قدموں کے نزدیک بیٹھنا، اور اطاعت گزاری کے ساتھ اس کے اپدیش کو سُننا تھا۔ چناں چہ میکس ملر اُپنشد کی تمہید میں کہتا ہے کہ سنسکرت زبان کی تاریخ اور ذہانت اس بات میں کچھ شبہ باقی نہیں رکھتی کہ ابتداً اُپنشد کا مفہوم مجلس تھا اور بالخصوص ایسی مجلس جو شاگردوں پر مشتمل ہو اور جو اپنے استاد کے چاروں طرف ادب سے تھوڑے فاصلہ پر جمع ہوں۔ ڈیوسن کا خیال ہے کہ اس لفظ کا مطلب پوشیدہ تعلیم ہے جو پردۂ راز میں دی جاتی ہے اور خود اُپنشدوں کی بہت سی عبارتوں سے ان کا ثبوت ملتا ہے۔ میکس ملر کو بھی اتفاق ہے کہ یہ لفظ اُپنشدوں میں اس معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس تعلیم کو پوشیدہ رکھنے کے لیے بہت سے احکام کی تعمیل کرنی پڑتی تھی۔ اور یہ کہا گیا ہے کہ یہ تعلیم اسی شاگرد یا طالب علم کو دی جائے جو اپنی اعلا اخلاق پابندی اور نیک خواہشات سے خود کو سننے کا اہل ثابت کرے۔ اُپنشدوں کے مشہور شارح شنکر اچاریہ نے اس لفظ کا ماخذ "سد" قرار دیا ہے۔ جس کے معنی تباہ کرنے کے ہیں۔ اور یہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ جبلی جہالت کو تباہ کرتا ہے اور صحیح علم کے اظہار سے نجات کی طرف لے جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم ان بہت سی عبارتوں کا مقابلہ کریں جن میں لفظ اُپنشد واقع ہوا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ڈیوسن کے معنی درست ہیں۔ اس بارے میں خصوصی توجہ دی جاتی تھی کہ یہ تعلیم کسی غیر مستحق کو نہ دی جائے۔ تاکہ اس کے بارے میں غلط فہمی اور اس کا غلط استعمال یا بے جا تصرف نہ ہو سکے۔ چناں چہ "پرشن اُپنشد" کے قول کے مطابق چھ شاگرد ایک بڑے گرو کی خدمت میں اعلاترین حقیقت کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے پہنچتے ہیں۔ لیکن گرو تعلیم دینے سے قبل یہ مشورہ دیتا ہے کہ وہ ایک سال تک اس کے ساتھ سکونت اختیار کریں۔ بظاہر اس

غرض سے کہ ان کی حرکات و سکنات پر نظر رکھی جائے، تاکہ ان کو تشفی ہو جائے کہ وہ ایسی تعلیم کے مستحق یا ادھیکاری ہیں اور "کٹھ اُپنشد" میں جب نچکیتا یہ جاننا چاہتا ہے کہ روح انفرادی یا جیو آتما موت کے بعد زندہ رہتی ہے یا نہیں، تو یم (موت کا دیوتا) اس وقت تک کوئی جواب نہیں دیتا جب تک کہ اس کم سن طالب علم کے خلوص اور ذہنی قوت کی پوری آزمائش نہیں کر لیتا۔ ست اور آست کی تمیز کے بغیر کسی کو اعلاترین صداقت کی تعلیم دینے سے گریز کرنے کا طریقہ کچھ ہندوستان میں ہی نہ تھا بلکہ تمام قدیم باشندوں میں سب جگہ پایا جاتا تھا۔

اُپنشدوں کے ادب کا جو کہ نسلاً بعد نسل ہم تک منتقل ہوا ہے، ماخذ کا پتا چلانا کسی قدر دشوار ہے۔ ہندو روایت میں ان کا وہی رتبہ ہے جو ویدک ادب کی دیگر نوع مثلاً "منتروں" یا "برہمنوں" کو دیا گیا ہے۔ ان سب کو حیرت انگیز انکشاف یا "شروتی" خیال کیا جاتا ہے۔ یعنی یہ ایسی تصانیف ہیں جن کا مصنف کوئی انسانی وجود نہیں ہے۔ اُپنشدوں میں ہمیں اِدھر اُدھر ایسے مختصر اور پُر مغز بیان ملتے ہیں جن میں "سوتروں" یا ضابطوں کے مخصوص نشان پائے جاتے ہیں۔ اور وہ ادبی مسالہ جس میں وہ مضبوطی کے ساتھ جمے ہوئے ہیں، کچھ اس نہج کا ہے کہ جس سے ان میں محفوظ صداقت کی تشریح اور اس کا تفصیل سے بیان ہو جاتا ہے۔ مزید برآں ان بیانات کو متعدد جگہوں پر اُپنشد کہہ کر مخاطب کیا گیا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ بہت ممکن ہے کہ شروع شروع میں یہ لفظ "سوتر" یا ضابطہ کے لیے استعمال کیا گیا ہو جس میں فلسفہ اپنشد کی اہم صداقت کا لُب لباب موجود ہو۔ مثال کے طور پر (تت توام اسی) "وہ تو ہی ہے" پیش کیا جا سکتا ہے۔ جس سے یہ علم حاصل ہوتا ہے کہ انفرادی روح اور کائناتی روح بنیادی طور پر بالکل ایک اور یکساں ہیں۔ قدیم زمانہ میں اسی قسم کے فلسفیانہ سوتروں کا راز، گُرو اپنے چیلے پر افشا کرتے تھے۔ اور اسی موضوع پر تشریحی تقریریں پہلے ہوتیں تو کبھی بعد میں۔ جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا ان تقریروں نے خاص صورتیں اختیار کر لیں اور اِن اُپنشدوں کے آغاز کا سبب بنیں، جو اس وقت ہمیں دست یاب ہیں۔ اگرچہ اس وقت تک یہ تحریری شکل میں نہیں لائی گئی تھیں۔ جس طریقہ پر کہ اصل عبارت کی نشو و نما ہوئی ہے۔ یہ رائے قائم کی جا سکتی ہے کہ اس میں فقط ایک گُرو کی تعلیم ہی نہیں ہے بلکہ اساتذہ کا ایک سلسلہ ہے اور اس نشو و نما میں قدیم تصورات نئے تصورات سے مل جل گئے ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے اس امر کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ ایک ہی اُپنشد کی تعلیم میں بعض وقت مختلف عناصر نظر آتے ہیں۔ ایک زمانہ کے بعد جب ہندوؤں کا قدیم علم و فضل

اکٹھا اور مرتب کیا گیا تو اُپنشد اس صورت میں "برہمن" ادب کے ساتھ تتمہ کے طور پر شامل کیے گئے۔ اور جب یہ ایک ہی صنف میں شامل کیے گئے تو دونوں یکساں قدیم شمار کیے جانے لگے۔ اس طرح ویدوں کے آخر میں واقع ہونے کے سبب اپنشدوں کو ویدانت کے نام سے موسوم کیا جانے لگا۔ قدیم اور مستند اُپنشدوں کا عہد ٹھیک طور سے متعین نہیں کیا جا سکتا۔ نہ ان کے کسی مصنف کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ سب بُدھ سے قبل قرار دیے جا سکتے ہیں۔ کائنات کی فلسفیانہ تشریح کرنے میں وہ انسان کی اولین جد و جہد کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے انسانی فکر کی تاریخ میں بہت ہی انمول ہیں۔ وہ تمام نظامات ہندی فلسفہ کے اور بالخصوص "ویدانت" کے اساسی عناصر ہیں۔ وہ تاریخی اہمیت سے بہت آگے ہیں۔ اس لیے کہ ان کی نرالی روحانی قوت اور ان کی عالم گیر دل کشی کا عنصر فکر کی از سرِ نو تعمیر میں اور مستقبل کے لیے زندگی کا از سرِ نو خاکہ تیار کرنے میں بہت زیادہ اثر پذیر ہے۔

یہ اُپنشد بالخصوص جو کافی ضخیم ہیں زیادہ تر مکالموں کے طرز میں ہیں۔ ان کا طریقۂ استدلال فلسفیانہ کے بجائے شاعرانہ ہے۔ یہ فلسفیانہ نظمیں ہیں اور عام طور پر استعارہ اور کنایہ کے ذریعہ صداقت کا اظہار کرتی ہیں۔ طرزِ ادا میں بہت زیادہ حذفِ عبارت سے کام لیا گیا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان تصانیف کی تفسیر کے لیے وہی شخص مخصوص کیا جا سکتا ہے جو آسانی سے اس کمی کو پورا کر سکے جو موضوع کو پیش کرتے وقت رہ گئی تھی۔

ویدک ادب پر مشتمل تصانیف میں سے غیر ملکیوں کی توجہ سب سے پہلے اُپنشدوں پر مبذول ہوئی۔ ان میں سے کئی کتابوں کا ترجمہ مغلوں کے زمانہ میں فارسی میں کیا گیا۔ اور پھر ان کا ترجمہ لاطینی زبان میں کیا گیا۔ اور لاطینی زبان کے ذریعہ یورپ میں پہلی مرتبہ ان سے واقفیت ہوئی۔ چناں چہ شوپنہار کو اُپنشدوں کا، جنھیں وہ نہایت قابل قدر سمجھتا ہے، علم اسی طرح حاصل ہوا۔ اس نے اپنی مشہور کتاب میں اُپنشدوں کے متعلق اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ "اپنشد کی ہر سطر مستحکم، معین، کامل اور متناسب معنی پیش کرتی ہے۔ ہر ایک فقرہ سے عمیق، اصلی، پُر جلال خیالات برآمد ہوتے ہیں۔ اور وہ سب ایک اعلا، مقدس اور باوقار اسپرٹ سے چھایا ہوا ہے۔ تمام دنیا میں اصلی اُپنشدوں کے سوا کوئی مطالعہ اس قدر مفید اور اعلا نہیں ہے۔ یہ میری زندگی کی تسکین ہے اور یہی میرے موت کے وقت وجہ تسلی ہوگا۔" شوپنہار کے ذریعہ اُپنشدوں کا مطالعہ جرمنی میں زیادہ ہوا۔ اور سنسکرت کے مطالعہ سے عام دل چسپی بڑھی تو یہ اُپنشد دیگر ممالک میں بھی جا

پہنچے۔ حالیہ زمانہ میں ان کے بے شمار ترجمے راست سنسکرت سے مغربی زبانوں میں کیے گئے ہیں اور ان کی تعلیم غیر ملکی عالموں کے لیے جاذبِ توجہ رہی ہے۔ فلسفہ اُپنشد سے متعلق بہت سی شایع شدہ کتابوں میں سے ڈیوسن کی اعلا درجہ کی تصنیف کا ذکر ضروری ہے جو خاص پُر از معلومات ہے۔ اور جس میں اُپنشدوں کے مکمل خلاصے یا لُبِ لباب بیان کرنے کے لیے بڑی احتیاط سے کام لیا گیا ہے۔

اُپنشد میں دل چسپی کا مرکز بجائے بیرونی خالق کے اندرونی آتما ہو جاتا ہے، ویدوں کی وحدت پرستی کے میلان کا فطری نشوونما خدا پرستی کی ترقی یافتہ شکل میں ہو سکتا تھا نہ کہ اس نظریہ کی طرف کہ ذات ہی اصلی حقیقت ہے اور باقی ہر ایک چیز اس سے بالکل ادنا حیثیت رکھتی ہے یہاں نہ تو کسی قسم کی عبادت کی جاتی ہے نہ کسی دیوتا اور پجاری کا کوئی تعلق ہی معلوم ہوتا ہے۔ بلکہ ساری تلاش اعلا ترین صداقت کی ہے اور انسان کی حقیقی ذات ہی حقیقتِ عظمیٰ معلوم ہوتی ہے۔ فلسفیانہ فکر کی تاریخ میں یہ سب سے اہم واقعہ ہے کہ ہندو ذہن برہمنی فکر سے اُپنشدی خیال کی طرف راغب ہوا۔ اور دل چسپی کا مرکز بیرونی خالق کی بجائے آتما ہو گئی۔ فلسفیانہ حیثیت کی یہ تغیر بے حد دل چسپ ہے اس لیے کہ اُپنشدوں میں معروض سے موضوع کی طرف خیال کی تبدیلی کسی فلسفیانہ بحث یا نفس کی دقیق تحلیل سے حاصل نہیں کی گئی بلکہ اس کا تجربہ براہ راست ادراک سے ہوا ہے۔ اور یہ اذعان جس سے کہ اس صداقت کو سمجھ لیا گیا ہے کسی بھی مطالعہ کرنے والے پر اپنا اثر کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اور یہ سمجھنا تو بالکل خلافِ قیاس ہے کہ طریق "برہمن" کے تصورات سے اُپنشدوں میں "برہم" کے نظریہ کا نشوونما ہوا ہوگا۔

سب سے قدیم اُپنشد نثر میں تحریر ہوئے ہیں۔ اور اپنے طرز ادا میں تقریباً رموزی کیفیت رکھتے ہیں۔ وہ بسیط، پُر مغز اور دل پر اثر کرنے والے ہیں۔ ہم ان کو بار بار پڑھیں تب بھی نہیں تھکتے۔ یہ ہمیشہ تازہ ہیں، ان کا لطفِ عبارت ان کے خیالات کی قیمت سے الگ ہے، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں لفظ اُپنشد پوشیدہ اصول یا تعلیم کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اُپنشد تعلیمات کا منشا یہ تھا کہ رازداری کے ساتھ خلوص سے دریافت کرنے والوں کو یہ تعلیم دی جائے جو اعلا اخلاق اور اعلا خود ایثاری کے جذبے سے متصف ہوں۔ اور جن کی غرض نجات حاصل کرنی ہو۔ اور اس طرح ایک مرتبہ جب اُپنشد کی اعلا ترین طرز تحریر کا طریقہ ظاہر ہو گیا تو وہ مذہبی لوگوں کے لیے خاص دل چسپی اور دل فریبی کا باعث بن گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب سنسکرت میں دوسری نثر و نظم کی

تصنیفیں لکھی جانے لگیں۔ تب بھی اپنشدی صورت موقوف نہیں ہوئی۔ اس طرح اگرچہ ابتدائی اُپنشد ۵۰۰ ق، م میں لکھے گئے، تاہم ہندوستان میں اسلامی اثر پھیلنے تک وہ اسی طرح لکھے جاتے رہے ہیں۔ ان میں ابتدائی اور اہم ترین وہ ہیں جن کی شرح شنکر اچاریہ نے کی ہے۔ ان کے نام ہیں برہد آرنیک، چھاندوگیہ، ایتریہ، تیتتریہ، ایش، کین، کٹھ، پرشن، منڈک، مانڈوکیہ، اس سلسلہ میں یہ بات قابل غور ہے کہ الگ الگ اُپنشد ایک دوسرے سے مضمون اور طرز بیان میں مختلف ہیں۔ بعض تو وحدتی اصول ذات پر زور دیتے ہیں کہ وہی ایک حقیقت ہے، بعض یوگ کے عمل پر زور دیتے ہیں، بعض شیوا یا وشنو کی عبادت پر زور دیتے ہیں، اور بعض فلسفہ یا تشریح بدن پر۔ حسبہٗ علی الترتیب ان کے نام پڑ گئے۔ یہ سب مل کر تعداد میں (۱۰۸) ہیں۔

اُپنشد الہامی ویدک ادب کے اختتامی حصے ہیں۔ اور ان کو ویدانت کہا جاتا ہے۔ بالعموم یہ یقین ہے کہ سب سے اعلا حقائق صرف ویدوں کے الہام ہی میں پائے جاتے ہیں۔ عقل کو عام طور پر کم درجہ دیا گیا ہے۔ اور اس کا اصلی استعمال یہ تھا کہ انھیں دانائی کے ساتھ ویدوں کے تصورات کے معنی واضح کرنے کے لیے کام میں لایا جائے۔ یہ خیال کیا گیا ہے کہ حقیقت اور صداقت کا اعلا علم کلیتاً اپنشدوں میں ظاہر ہو چکا ہے۔ اور عقل کا کام صرف یہ تھا کہ اس کو تجربہ کی روشنی میں کھولے۔ اور یہ انتہائی گستاخی سمجھی جاتی تھی کہ کوئی شخص خواہ وہ کتنا ہی فاضل اور لائق کیوں نہ ہو، اپنی رائے کی سند پر یا اپنی زبردست دلیلوں کی بنا پر صداقت کو بسیط طور پر بیان کر سکے۔ اس کا نظریہ اس وقت تسلیم کیا جاتا جب کہ وہ یہ ثابت کرے کہ اُپنشد اس کی تائید کرتے ہیں۔ اس طرح ہندو فلسفہ کے اکثر مذاہب اپنا اصلی فرض یہ سمجھتے ہیں کہ اپنشدوں کی تعبیر اس غرض سے کریں کہ یہ ثابت ہو کہ ان کا بیان کیا ہوا نظریہ ویدانت کے اصول کو ظاہر کرتا ہے۔ اس طرح ہر شارح نے اپنے موقع پر عبادتوں کو خود اپنے نمایاں اصولوں کے موافق بنا کر پیش کیا اور دوسروں کو دبا دیا۔ یا ان کی تشریح کر کے ان کو رد کر دیا۔ لیکن اُپنشدی تعبیر کے مختلف نظامات کا مقابلہ کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شنکر آچاریہ نے جو تعبیر کی ہے وہ وسیع طور پر ابتدائی اصولوں کے عام مجموعے کی رائے کو ظاہر کرتی ہے، اگرچہ بعض اصول ایسے ہیں جو دوسرے نظامات کے اصولوں پر ممیز طور پر پردہ ڈالتے ہیں۔ اس طرح ویدانت بالعموم شنکر اچاریہ کی تعبیر سے وابستہ ہے۔ اگرچہ اور بھی نظامات ہیں جو اس امر کا دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ حقیقی ویدانت کے اصول کو ظاہر کرتے ہیں، لیکن صرف شنکر کے نظام کو ہی نظام ویدانت کہا

جاتا ہے۔ ایسے حالات میں اُپنشدوں کی جدید تعبیر کرنے والے کا فریضہ ہوجاتا ہے کہ وہ ان شرح کرنے والوں کی طرف مطلق توجہ نہ دے۔ اور اُپنشد کو باضابطہ کتاب نہ سمجھے۔ بلکہ مختلف خیالات کا خزانہ سمجھے۔ جس میں سب متاخر فلسفیانہ تصورات ابھی تک حیرت انگیز انکشاف کی حالت میں ہیں۔ اگرچہ یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ شنکر کا وحدتی اصول یا اس حد تک رسائی بہت سے اُپنشدوں کا واحد مضمون ہے۔

جدید تعبیر کرنے والے کے لیے یہ بہتر ہوگا کہ وہ قدیم تعبیر کرنے والوں کی پیروی نہ کر کے اُپنشدوں کو مستقل طور پر علیٰحدہ علیٰحدہ دیکھے۔ اور ان کے معنی متعین کرے۔ لیکن ربط عبارت کا خاص لحاظ رکھے جس میں وہ ظاہر ہوتے ہیں، صرف یہی وہ طریقہ ہے جس سے ہم اُپنشدوں میں دوسرے ہندی نظامات کے افکار کے اثرات کا مقابلہ سکتے ہیں اور اس طرح ان میں افکار کے میلانات کی ابتدائی تحریروں کو پاسکتے ہیں۔

اُپنشد کوئی باقاعدہ کتابیں نہیں ہیں جو کسی شخص نے لکھی ہوں، بلکہ وہ خود کلامیوں، مکالموں یا قصوں پر مشتمل ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان میں سادہ مباحث ہیں، لیکن کہیں علم کی شیخی یا منطقی ورزش نہیں، ایک سرسری طور پر پڑھنے والا بھی رشیوں کے جوش، سرگرمی اور صداقت طلبی کو دیکھ کر متحیر ہوجاتا ہے کہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ ایسے استاد کی تلاش میں بڑے شوق سے مارے مارے پھرتے ہیں جو ان کو برہمہ کے طریقہ پر تعلیم دینے کے لائق ہو کہ برہمہ کہاں ہے، اس کی نوعیت کیا ہے۔ ان کو اس تصور کی تلاش تھی کہ خارجی عالم کے تعبیر کے تحت ایک غیر متغیر حقیقت ہے۔ اور وہ عین اس کے مطابق ہے جو انسان کے جوہر میں ہے۔ "سمہتا" کے آخری زمانہ میں ایسے لوگ تھے جو عالم کے واحد خالق اور نگرانی کرنے والے کے تصور تک پہنچ گئے تھے اور اس کو مختلف ناموں سے یاد کرتے تھے۔ مثلاً پرجاپتی، وشواکرما، پُرش، برہمہ، لیکن یہ ربانی متصرف ابھی تک صرف دیوتا ہی تھا۔ اور اس دیوتا کی تلاش اُپنشدوں میں شروع ہوئی۔ رشیوں نے ابتدا ہی اس خیال کے ساتھ کی کہ اعلا اہتمام کرنے والا جو ہر دہ ہے جو انسان اور عالم پر حکمران ہے۔ لیکن اس کی نوعیت کیا ہے؟ کیا وہ فطرت کے دوسرے دیوتاؤں کے مطابق ہے۔ یا وہ ایک جدید دیوتا ہے یا کوئی دیوتا ہی نہیں؟ اُپنشد اس جستجو کی تاریخ پیش کرتے ہیں اور ان نتائج کا ذکر کرتے ہیں جو حاصل ہوئے۔

اس جستجو میں، ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ابھی آریئی تصورات اور عبارت کی علامتی صورتوں

سے باہر نہیں آئے ہیں "پران" (حیاتی سانس) کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ انسانی زندگی میں لازمی وظیفہ ادا کرتا ہے اور بہت سے قصے یہ ثابت کرنے کے لیے بیان کیے گئے ہیں کہ وہ دوسرے اعضا مثلاً آنکھ، کان، وغیرہ پر فوقیت رکھتا ہے۔ اور اسی پر سب وظائف کا دار و مدار ہے۔ پران کی فوقیت کے اس اقرار سے اس پر برہم کے طور پر مراقبہ کرنا شروع ہوا گویا کہ وہ بہت مفید نتائج برآمد کرنے والا ہے۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ "آکاش" کی اعلا خصوصیات، ہمہ جائیت اور ازلیت کے باعث اس پر برہم کے طور پر مراقبہ کیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح من یا نفس، اور آدیتیہ یا سورج پر برہم کے طور پر غور کیا جاتا ہے۔ پس، برہمو کے حاصل کرنے کے لیے ہم ایک سرگرم جستجو دیکھتے ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی اس نصب العین کا تشفی بخش جواب نہیں دے سکا جو برہم سے درکار تھا۔ برہم کی نوعیت کے صحیح علم تک پہنچنے کے لیے رشیوں کو ایسی بہت ناکامیوں، جد و جہد اور کشمکش سے دوچار ہونا پڑا ہے۔

ویدک شعرا کے دل مرئی ظہور کے دیوتاؤں کی پرستش کے اس قدر طویل مدت سے عادی تھے کہ وہ ایک مثبت اور معین برہم کی تلاش میں اس کو ترک نہیں کر سکتے تھے۔ انھوں نے قدرت کی پر جلال قوتوں کی بہت سی علامتوں کی آزمائش کی، لیکن کسی سے اطمینان کلی نہ حاصل ہو سکا۔ برہم کس کے مانند ہے، وہ نہیں جانتے تھے، وہ اپنی روحوں کی گہری طلب میں اس کا دھندلا اور خواب کا سا خیال رکھتے تھے جو مستقل اصطلاحات میں ظاہر نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن یہی چیز ان کو منزلِ مقصود تک لے گئی۔ کیوں کہ وہ بہترین سے کم کسی چیز سے مطمئن نہیں ہو سکتے تھے۔ جہاں تک انھوں نے آخری حقیقت کو متعین اور ایجابی صورت دینے کی کوشش کی، وہ ناکام رہے۔

ایجابی تعریفات ناممکن نہیں۔ وہ نہیں جانتے تھے کہ برہم کس کے مثل ہے جو برہم بیان سے قاصر ہو اس کو کیوں کر بیان کرے۔ وہ صرف یہ کہہ سکتے تھے کہ برہم کسی بھی اس چیز کے مانند نہیں ہے جس کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔ "برہد آرنیک" میں یاگیہ دلک کہتے ہیں: "وہ یعنی آتما نہ یہ ہے نہ وہ ہے (نیتی نیتی) وہ ناقابلِ تصور ہے کیوں کہ اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا، وہ غیر متغیر ہے کیوں کہ اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، وہ غیر محسوس ہے کیوں کہ کوئی چیز اس کو چھو نہیں سکتی، وہ نہ تلوار کی ضرب سے مار کھا سکتا ہے، نہ کوئی چوٹ سہ سکتا ہے" (برہد، ۴، ۵، ۱۵) وہ است یعنی عدم وجود ہے اس لیے کہ وہ وجود جو برہم ہے اس طرح نہیں سمجھا جا سکتا جس طرح وہ

وجود جو ہم کو تجربے سمجھایا جاتا ہے پھر بھی وہ وجود ہے اس لیے کہ وہ اکیلا، قابل فوقیت حقیقی ہے لیکن عالم اس سے قائم ہے۔ ہم خود وہی ہیں پھر بھی واقف نہیں کہ وہ کیا ہے۔ ہم جو کچھ تجربہ کر سکتے ہیں اور جو کچھ کہہ سکتے ہیں محدود ہے لیکن وہ سب کی اساس غیر محدود ہے۔ وہ جو کہ غیر کمی، غیر محسوس، غیر مرئی، غیر قانونی ہے، جو نہ چکھا جا سکتا ہے نہ سونگھا جا سکتا ہے، لازوال ہے، نہ اس کا آغاز ہے نہ انجام۔ بڑے سے بڑا (مہت) سے متعین ہے، جو اس سے واقف ہو جاتا ہے وہ موت کے جبڑوں سے نجات پاتا ہے۔" (کٹھ ۳، ۱۵) زمان، مکان اور علت اس سے متعلق نہیں اس لیے کہ وہ ان سب کا جوہر اور ان سے ماورا ہے۔ وہ غیر محدود اور وسیع ہے۔ پھر بھی چھوٹے سے چھوٹا ہے۔ یک دم یہاں ہے جیسے کہ وہاں ہے اور وہاں ہے جیسے کہ یہاں ہے۔ اس کی خصوصیت بتلانا ناممکن ہے سوائے اس کے کہ تمام تجربی صفات، تعلقات اور تعریفات کا انکار کیا جائے وہ زمان، مکان اور علت کی تمام قیودوں سے آزاد ہے۔ وہ سب پر حکومت کرتا ہے جو خارجی طور پر تجربی عالم میں نظر آتا ہے۔ شنکر اپنے برہمہ سوتر (۳، ۲، ۱۷) میں اور ڈیوسن اپنے فلسفہ اُپنشد (ص ۱۵۶) میں بیان کرتے ہیں کہ جب باہوا سے واس کلی نے سوال کیا تو اس نے برہمہ کی نوعیت کی تشریح میں صرف خاموشی اختیار کی۔ واس کلی نے کہا عالی جناب مجھ کو برہمہ کی تعلیم دیجیے، لیکن باہوا خاموش ہی رہے جب دو تین بار سوال کیا گیا تو اس نے جواب دیا کہ درحقیقت میں تم کو تعلیم دے رہا ہوں۔ لیکن تم سمجھتے نہیں ہو۔ آتما خاموش ہے اور اس کے بتلانے کے لیے راستہ یہ ہے "نیتی نیتی" وہ یہ نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں ہے، ہم اس کو کسی بھی ایجابی حیثیت سے جو ہمیشہ تصوری فکر سے محدود ہوتی ہے۔ بیان نہیں کر سکتے۔

ہم نے یہ غور کیا ہے کہ لفظ "آتما" ایک طرف تو رگ وید میں استعمال ہوا ہے۔ اور لفظ آتما سے مراد انسان کا سب سے اندرونی جوہر ہے اور اُپنشد اس امر کے اظہار پر زور دیتے ہیں کہ یہ دونوں بالکل ایک ہی اور یکساں ہیں، لیکن انسان کا سب سے زیادہ باطنی جوہر کیا ہے۔ اس کے جواب کے لیے خود انسان کی ذات ہی شک میں ڈال دیتی ہے۔ اس لیے کہ جب تک انسان جوہر غذا (مثلاً طبعی اعضائے انسانی) پر مشتمل ہے وہ "ان تیے" کہلاتا ہے۔ لیکن اس خول کے پیچھے ایک ذات ہے جو حیاتی سانس پر مشتمل ہے۔ یہ ذات حیاتی سانس کے طور پر "پران یے آتما" کہلاتی ہے۔ اس کے پیچھے ایک اور ذات ہے جو ارادے پر مشتمل ہے "منو یے آتما" کہلاتی ہے۔ اس کے اندر ایک دوسری ذات شامل ہے جو شعور

پر مشتمل ہے۔ یہ وگیان مئے آتما“ کہلاتی ہے۔ لیکن ان سب کے پیچھے ایک ذات ہے جو آخری جوہر اور خالص طمانیت ہے۔ اس کو آنند مئے آتما“ کہتے ہیں۔ اپنشد کے متن بیان کرتے ہیں کہ درحقیقت وہ کمال مسرت ہے اور جس کو یہ وجد حاصل ہو جاتا ہے وہ انسان مسرور ہو جاتا ہے۔ کون رہ سکتا ہے، کون جی سکتا ہے، اگر یہ مکان ”آکاش“ فرحت بخش نہ ہو۔ اس لیے کہ یہی وہ ہے جو مسرت ہے۔ جو کوئی غیر مرئی، ماورائے ذات، ناقابل بیان، بے سہارا کی بے خوف حمایت پاتا ہے، وہ درحقیقت بے خوف ہو جاتا ہے۔ لیکن جس کو یہ معلوم ہو کہ اس میں اور آتما میں زرا بھی فرق ہے تو خوف اس کے لیے ہے“۔ (تیتریہ اپنشد، ۲، ۷)

ایک دوسری جگہ پر پرجاپتی“ نے کہا ہے کہ ذات یا آتما مصیبت سے پاک اور بڑھاپے، موت، رنج، غم، بھوک، پیاس سے بالکل آزاد ہے جس کی آرزو حقیقی اور جس کا گیان سچا ہے۔ اس کی تحقیق کرنی چاہیے، اسی کو ڈھونڈ نکالنا چاہیے، جو شخص اس ذات سے واقف ہو جاتا ہے وہی اپنی تمام خواہشات حاصل کر لیتا ہے اور وہی اپنی دنیا اور عاقبت کو سنوار لیتا ہے“۔ (چھاندوگیہ اپنشد ۸، ۷، ۱) پرجاپتی کی اس بات کو سن کر دیوتاؤں نے ”اندر“ کو اور دیوؤں نے ویروچن کو اپنے نمائندے منتخب کر کے روانہ کیا تاکہ وہ پرجاپتی سے ذات یا آتما کا تحقیقی علم حاصل کریں۔ پرجاپتی نے انھیں تعلیم دینے پر رضامندی کا اظہار کیا اور کہا کہ پانی کے اس برتن میں دیکھو اور بتاؤ کہ برتن میں ذات کا کس قدر حصہ دکھائی دیتا ہے۔ انھوں نے کہا کہ تمام ذات یہاں تک کہ بال اور ناخن بھی نظر آتے ہیں۔ تب اس نے کہا کہ تمام ذات ہے جو موت اور خوف سے بالا ہے، یہی برہم ہے۔ وہ خوش ہو کر واپس ہوتے لیکن پرجاپتی نے خیال کیا کہ یہ لوگ بلا تحقیق اور ذات کے علم کے بغیر چلے گئے۔ ویروچن تو اس یقین کے ساتھ لوٹا کہ جسم ہی وہ ذات ہے لیکن اندر خوف زدہ ہوا اور شک میں پڑ گیا۔ وہ دوبارہ پرجاپتی کے پاس آکر کہنے لگا کہ جسم کے آراستہ ہونے سے ہر ذات آراستہ ہو جاتی ہے، ذات جب ہی پاک وصاف ہوگی جب جسم پاک صاف ہوگا۔ اگر جسم اندھا ہو تو ذات بھی اندھی ہوگی، جسم بگڑ جائے تو ذات بھی بگڑ جائے گی۔ اور جسم کے فنا ہونے سے ذات بھی فنا ہو جاتی ہے۔ اس لیے اس نظریہ میں کوئی خوبی نہیں ہے۔ تب پرجاپتی نے ذات کے بارے میں اعلا تعلیم دی اور کہا کہ جو سپنوں کے لطف اٹھاتا ہے وہ ذات ہے۔ یہ بے خوف اور بے فنا ہے۔ یہی برہم ہے۔ اندر واپس ہوا، لیکن پھر شک میں پڑ گیا، خوف کھایا ہوا واپس آکر کہنے لگا کہ اگرچہ جسم اندھا ہو تو خوابی ذات اندھی نہیں ہوتی۔ اور جسم

کے نقائص سے متاثر نہیں ہوتی اور جسم کی تباہی سے تباہ نہیں ہوتی، تاہم ایسی معلوم ہوتی ہے کہ گویا مغلوب ہے اور تکلیفیں برداشت کرتی ہے اور رنجیدہ ہو سکتی ہے۔ اس نظریہ میں بھی مجھ کو کوئی صداقت معلوم نہیں ہوتی۔ یہ سن کر پرجاپتی نے اس سے اعلا تعلیم دی کہ جب انسان گہری نیند میں ہوتا ہے تو بالکل اطمینان سے رہ کر کوئی خواب نہیں دیکھتا۔ یہ ذات ہے، یہ بے خوف اور لازوال ہے یہی برہم ہے۔ اندر واپس ہوا، لیکن راستہ میں پھر شک میں پڑ گیا، اس لیے ایک بار پھر آ کر کہنے لگا کہ یہ ذات گہری نیند میں اپنے آپ سے واقف نہیں ہوتی، اور نہ دوسری موجودات کا علم رکھتی ہے وہ تحلیل ہوتی ہے اور فنا بھی ہو جاتی ہے۔ اس لیے یہ بھی کچھ اچھا نظریہ نہیں ہے۔" پرجاپتی نے اگرچہ ایک کے بعد ایک، اعلا سے اعلاتر تعلیم کا سلسلہ جاری رکھا کہ ذات یا آتما جسم کے طور پر ہے۔ آتما خوابی ذات کے طور پر ہے، آتما غفلت کی نیند والی ذات کے طور پر ہے، لیکن اصلی تحقیق کرنے والے کو تو آتما کے بارے میں انتہائی صداقت کی تلاش تھی اور کسی بھی نظریہ سے اس کو تشفی نہ ہو سکی۔ اس لیے اس نے بالآخر ذات کی کامل صداقت کے بارے میں ایک آخری اور انتہائی تعلیم دی، اور کہا کہ "اس جسم کو ایک لازوال اور لاجسم کا سہارا حاصل ہے۔ وہی مجسم ذات لذت اور الم سے متاثر ہوتی ہے جو جسم میں شامل ہے اور جب تک جسم سے وابستہ رہتی ہے اس کو لذت اور الم سے رہائی نہیں ہوتی، لیکن یہ لذت اور الم بے جسمانی ذات کو چھو بھی نہیں سکتے (چھاندوگیہ ۸، ۷، ۱۲)۔

اس روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ لوگ انسان میں ایسے مستقل اور غیر متغیر جوہر کی تلاش کرتے تھے جو ہر ایک تغیر کی حد سے ماورا ہو۔ ایسے عمیق ترین جوہر کو بعض وقت موضوع اور معروض کے بغیر خالص شعور کہا جاتا ہے تو کبھی خالص حقیقت اور کامل مسرت کہا جاتا ہے وہ بصیرت مطلقہ کا بصیر ہے۔ سماعت مطلقہ کا سامع ہے۔ علم مطلق کا عالم ہے وہ دیکھتا ہے لیکن دیکھا نہیں جاتا، سنتا ہے لیکن سنا نہیں جاتا، جانتا ہے لیکن جانا نہیں جاتا، وہ ساری روشنیوں کی روشنی ہے۔ وہ نمک کے تودے کی مانند ہے، جس کا ظاہر اور باطن نہیں، سب مزہ ہی مزہ ہے۔ اسی طرح درحقیقت آتما ظاہر اور باطن نہیں رکھتی، لیکن سب علم ہی علم ہے۔ آنند اس کی صفت نہیں بلکہ یہ خود آنند ہے۔ اس طرح برہم کی حالت بے خواب گہری نیند سے مشابہ ہے۔ اور جس کو یہ طمانیت حاصل ہو جاتی ہے وہ بالکل بے خوف ہو جاتا ہے۔ یہ ہمیں اپنے بیٹے، بھائی، بیوی، شوہر، دوست اور فارغ البالی سے بھی زیادہ عزیز ہے۔ اس کے لیے اور

اسی کے توسط سے اشیا ہمیں پیاری لگتی ہیں۔ از روئے فوقیت یہی ذات سب سے زیادہ پیاری ہے، یہی تو اندرونی آتما ہے، جتنی مدریں ہیں سب الم سے معمور ہیں یہ ایک لامحدود اور سب سے بڑا آنند ہے۔ جب انسان یہ بے خودی پاتا ہے تو آنند سے بھر جاتا ہے۔ اس لیے کہ کون سانس لے سکتا ہے، کون جی سکتا ہے۔ اگر یہ کامل مسرت اس خلا (آکاش) کو معمور نہ کرے، وہی تو ہے جو آنند کی طرح عمل کرتا ہے۔ کیوں کہ جب انسان اس غیر مرئی، بے سہارا، ناقابل بیان و اظہار وجود سے امن اور بے خوف کامل مسرت حاصل کرتا ہے تب ہی وہ درحقیقت شانتی حاصل کرتا ہے۔

آتما نہ صرف انسان میں ہے بلکہ کائنات کی تمام اشیا میں ہے۔ سورج چاند میں ہے، زمین میں ہے۔ اور یہی آتما "برہمہ" ہے۔ آتما سے باہر کوئی چیز نہیں اس لیے کثرت ہے ہی نہیں، جس طرح مٹی کے جان لینے سے مٹی کی بنی ہوئی تمام چیزیں معلوم ہو جاتی ہیں اور جس طرح لوہے کو جان لینے سے لوہے کی بنی ہوئی تمام چیزیں معلوم ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح اس آتما یا برہمہ کو جان لینے سے باقی تمام اشیا معلوم ہو جاتی ہیں۔ جوہر انسان اور جوہر عالم حقیقت میں دونوں ایک ہیں۔ اور یہی برہمہ ہے۔

یہاں یہ سوال اٹھ سکتا ہے کہ رنگ، بو، آواز اور ذائقہ کے مظہری عالم کی ماہیت کو کیا کہا جائے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ اُپنشد کسی تصوری نظام فلسفہ کی اس قدر نمایندگی نہیں کرتے جس قدر کہ ان رشیوں کی روحانی بصیرت کا اظہار کرتے ہیں جو اپنے اندر اس برہمہ کا روحانی جوہر رکھتے ہیں، بلکہ وہ تو برہمہ کی وحدت اور فطرت کی کثرت کے مابین تناقص کا خیال بھی نہیں کرتے۔ جب عملی نظر کثرت ان کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے تو وہ اس کو تسلیم تو کرتے ہیں، لیکن صاف طور پر واضح کر دیتے کہ سب کچھ برہمہ ہے۔ برہمہ ہی سے اس کا آغاز ہوا ہے اور اسی میں اس کا انجام ہو جائے گا۔ برہمہ نے خود اپنے طرف سے تمام عالم کو پیدا کیا ہے اور پھر باطنی نگر انکار (انتریامی) کی حیثیت سے اس میں داخل ہوا۔ اس طرح مادی عالم اور اس کے نگر انکار کی ایک نمایاں ثنوی خصوصیت معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ دوسرے مقامات پر پُر زور طریقے پر بیان کیا جاتا ہے کہ یہ صرف (نام)، (روپ)، نام اور صورت ہیں۔ اور جب برہمہ کو جان لیا جاتا ہے تو باقی ہر ایک چیز معلوم ہو جاتی ہے۔ یہاں تصوری بیان کی مطابقت کی خاطر توافق پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی گئی جس طرح کہ ویدانت کے عظیم استاد شنکر آچاریہ نے

ان ثنوی نظریوں کی تشریح کرکے ان کو بالکل رد کردیا ہے۔

کہا گیا ہے کہ کائنات ایک حقیقت ہے، لیکن صرف برہم ہی اس میں حقیقی وجود ہے۔ برہم کی وجہ سے آگ جلتی ہے، ہوا چلتی ہے، برہم ہی تمام عالم کا عملی اصول ہے، اور پھر بھی سب سے زیادہ چپ چاپ اور بلاحس وحرکت ہے۔ دنیا اس کا جسم ہے اور وہ اس کے اندر کی روح ہے۔

"وہ سب کا خالق ہے اور قوت ارادی ہے۔ سب کو سونگھتا ہے، سب کو چکھتا ہے، سب میں پیوست ہے۔ خود ساکت اور غیر متاثر ہے" (چھاندوگیہ اُپنشد، ۳،۱۴،۴)۔

وہ اوپر نیچے، آگے پیچھے، اُتر دکھن میں ہے وہ سب کچھ ہے (چھاندوگیہ اُپنشد، ۷،۲۵، ۱) جس طرح مشرق اور مغرب میں یہ ندیاں سمندر سے وجود میں آکر پھر اسی میں سما کر خود بھی سمندر ہو جاتی ہیں، لیکن نہیں جانتی کہ ایسی ہیں۔ اسی طرح سب لوگ برہم کی ذات سے وجود میں آئے ہیں، لیکن واقف نہیں کہ وہ اسی ذات سے وجود پذیر ہوئے ہیں، جو سب سے زیادہ لطیف ہے وہ یہ ذات ہے۔ یہ سب کچھ ہے، یہ صداقت ہے، اے شویت کیتو تو ہی ذات ہے" (چھاندوگیہ اُپنشد، ۶، ۱۰)

ڈیوسن کہتا ہے کہ "برہم کے بارے میں یہ خیال کیا گیا ہے کہ وہ علت قبل زمان ہے اور عالم ایک معلول ہے جو اس سے حاصل ہوا ہے۔ برہم کائنات کا اندرونی انحصار اور اس کے ساتھ اس کی لازمی عینیت کا اظہار اس طرح کیا گیا ہے کہ تخلیق عالم برہم کے ذریعہ اور برہم میں سے ہوئی ہے"۔ اسی طرح منڈک اُپنشد (۱،۱،۷) میں کہا گیا ہے۔

جس طرح مکڑی جالا بنتی ہے۔

جس طرح پودے زمین سے اُگتے ہیں۔

اسی طرح یہ سب کچھ جو یہاں ہے اسی غیر فانی سے نکلا ہے۔

جیسے کہ چنگاریاں ہزاروں کی تعداد میں سلگائی ہوئی آگ سے نکلتی ہیں جو اس سے ماہیت میں مشابہ ہیں۔

میرے پیارے، اسی طرح اس غیر فانی سے بہت سی قسم کی زندہ مخلوق پیدا ہوتی ہیں اور پھر اس میں واپس ہو جاتی ہیں۔

(فلسفہ اپنشد مترجم ڈیوسن ص ۱۶۴)۔

پھر بھی یہ عالمی اصول ہمیں سب سے زیادہ عزیز ہے۔ اور اُپنشد کی اعلاترین تعلیم ہے

"تت توام اسی" یعنی وہ تو ہی ہے۔

ایک طرف یہ تعلیم کہ برہمہ انسان اور فطرت کی آتما کے طور پر اس کے تمام اجزا اور قوتوں میں داخلی حکمراں ہے۔ اور دوسری طرف یہ اصول کہ کائنات کے کاروبار اسی کے حکم سے چلتے ہیں، جس کی حد سے آگے کوئی بھی قدم نہیں رکھ سکتا۔ اس دوہری تعلیم کی نشوونما سے ایک ایسی خدا پرستی کی فکر کا میلان پیدا ہو گیا جہاں یہ تصور کیا جاتا ہے کہ برہمہ الگ کھڑا ہو کر خدا کے مانند دنیا پر حکم چلانے والا ہے، کہا جاتا ہے کہ اسی کے حکم سے سورج اور چاند باہم متحد ہیں، اور زمین و آسمان باہم کھڑے ہوئے ہیں (برہدآرنیک اُپنشد ۳، ۸، ۹) شویتاشویتر اُپنشد (۴، ۶) کی مشہور نظم میں خدا اور روح کا فرق اس طرح بتلایا گیا ہے کہ "وہ دو چمکدار پروالے مخلص پرند ایک ہی درخت کے چوطرف آہستہ آہستہ اُڑتے ہیں۔ ایک تو میٹھے پھل چکھتا ہے، دوسرا بغیر کھائے ٹکٹکی باندھے نیچے دیکھتا رہتا ہے۔"

(فلسفہ اُپنشد، ترجمہ ڈیوسن، ص ۱۷۷)

لیکن اس خدا پرستی کے میلان اور اکثر "ایش" یا مالک کی اصطلاح کے استعمال کے باوجود اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا پرستی کہیں حقیقی معنی میں نمایاں نہیں رہی۔ اور ایک مالک حقیقی کا تسلیم کرنا بھی خود آتما کی اعلا حیثیت ظاہر کرنے کے لیے ہے جو ایک اعلا اصول کے طور پر ہے چناں چہ ہم کوشتکی اپنشد (۳، ۹) میں پڑھتے ہیں۔

"وہ اچھے اور بُرے اعمال سے اچھا یا بُرا نہیں ہو جاتا، بلکہ جس کو وہ سربلند کرنا چاہتا ہے اس سے وہ نیک اعمال کراتا ہے۔ اور جس کو وہ ذلیل کرنا چاہتا ہے اس سے بُرے اعمال۔ وہ کائنات کا محافظ ہے۔ وہ دنیا کا مالک ہے۔ وہ سب کا رب ہے۔ وہی میری آتما ہے۔" وہ بیک وقت محیطِ کل بھی ہے اور ماورائے اِدراک بھی۔ اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ ایک لازوال درخت کی طرح ہے۔ جس کی جڑیں اُوپر کو نکلی ہیں، اور شاخیں نیچے پھوٹی ہیں۔ سارا عالم اس میں سمایا ہوا ہے۔ اور کوئی اس سے الگ نہیں ہے۔ یہ ہے وہ ....

"جس کے خوف سے آگ جلتی ہے، سورج چمکتا ہے اور اسی کے خوف سے "اِندر"، "دایو" اور "موت" بھاگ جاتے ہیں"۔ (کٹھ اُپنشد ۲، ۶، ۱)

اگر ہم اُپنشدوں میں برہمہ کے تصور کی مختلف حیثیتوں کو نظر انداز کر دیں اور اصلی افکار کے میلانات پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ سب سے اہم تصور جو اکثر اُپنشدوں میں پایا جاتا

یہ ہے کہ آتما یا برہم ہی اصلی حقیقت ہے اور اس کے سوا ہر چیز غیر حقیقی ہے۔ دوسرا تصور جو کئی اُپنشدوں میں ملتا ہے وہ وحدت الوجودی مذہب کا ہے۔ جس میں عالم اور آتما یا برہم کی مطابقت واضح کی گئی ہے۔ تیسرا تصور خدا پرستی کے متعلق ہے جو برہم کو عالم کا مالکِ حقیقی سمجھتا ہے۔ ان تصورات کی ابھی باقاعدہ تنظیم نہیں ہوئی تھی اس لیے بعد کو آنے والے ویدانت کے شارح مثلاً شنکر آچاریہ، رامانج آچاریہ وغیرہ نے ان کے معنوں پر اس لیے تکرار کی کہ ایک باقاعدہ نظام فلسفہ مستخرج ہو کر ترقی پا سکے۔ اس طرح اصول مایا جس کا خفیف ساذکر ایک جگہ برہد آرنیک اُپنشد میں اور تین دفعہ شوتیا شوتیر میں آیا ہے۔ شنکر کے فلسفہ ویدانت کا بنیادی سبب ہو جاتا ہے جس میں فقط برہم حقیقی ہے اور اس کے ماسوا سب غیر حقیقی (برہد آرنیک اُپنشد ۲، ۵، ۱۹) اور شوتیا شوتیر (۴، ۹، ۱۰)۔

خارجی عالم کا آغاز برہم سے ہوتا ہے۔ برہم کے سہارے اس کی پرورش ہوتی ہے اور برہم میں ہی یہ واپس ہو جاتا ہے۔ اور باوجود اس کے کہ عالم کی ہستی بطور برہم ہے لیکن جس طرح کہ اس کی خصوصیت تجربہ کو ظاہر ہوتی ہے۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ شنکر اچاریہ تسلیم کرتے ہیں کہ اُپنشدوں میں خارجی عالم کا ذکر ہے اور جان بوجھ کر اس کو اس لیے اہمیت دی گئی ہے کہ اس کو اضافی حقیقت سمجھا جائے۔ جوں برہم کی انتہائی صداقت کا علم ہو جائیگا۔ یہ فی الفور مجازی ظاہر ہوگا۔ بہر حال یہ امر ایک حد تک بحث طلب ہے کہ مظہری عالم کو اضافی حقیقت دینے میں غالباً رشیوں کا کوئی شعوری مقصد نہ تھا۔ برہم کو اعلاترین حقیقت دینے کے باوجود وہ مظہری عالم کے دعاوی کو نظر انداز نہیں کر سکتے تھے۔ اور حقیقت کو اس سے منسوب کرنا ضروری ہو گیا تھا۔ البتہ عالم کی اس حقیقت اور برہم کی حقیقت قصویٰ کے تناقص میں مطابقت پیدا کرنے کی اس طرح کوشش کی گئی کہ عالم برہم سے باہر نہیں ہے بل کہ اس میں سے نکلا ہے، اس میں قائم ہے اور اسی میں لوٹ جائے گا۔

بعض وقت عالم کو دو حیثیتوں سے بیان کیا گیا ہے۔ یعنی عضوی اور غیر عضوی تمام عضوی اشیا خواہ بناتات ہوں، حیوانات ہوں یا انسان سب روح رکھتی ہیں (چھاندوگیہ اپنشد ۶، ۲)۔ برہم نے کثرت کی خواہش سے آگ (تیجس)، پانی (آب)، زمین (پرتھوی) کو پیدا کیا۔ تب وہ خود موجود برہم ان میں داخل ہوا۔ اور ان تینوں کے اتصال سے اجسام بنائے گئے (چھاندوگیہ اُپنشد ۴، ۳، ۲، ۶، ۲) تمام اشیا ان ہی تینوں کے باہم حصوں کی ترکیب اور آمیزش سے

پیدا ہوئی ہیں۔ ابتدائی عناصر کی سہ گونہ تقسیم کے اس نظریہ میں مابعدی سانکھیہ مذہب کے نامتناہی لطیف جواہر (تن ماترا) اور کثیف عناصر کے ابتدائی جراثیم موجود ہیں۔ اور اس میں یہ نظریہ بھی شامل ہے کہ ہر ایک ٹھوس مادہ ابتدائی عناصر کے سالمات سے مرکب ہے۔ پرشن اُپنشد (۴-۸) میں ہم مطالعہ کرتے ہیں کہ کثیف عناصر اور ان کی لطیف فطری صفات میں امتیاز کیا گیا ہے۔ اور تیتریہ اُپنشد میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ آکاش کی ابتدا برہم سے ہوئی ہے اور باقی دوسرے عناصر ہوا، آگ، پانی، مٹی کی پیدائش براہ راست اس عنصر سے ہوئی ہے جو ان میں ایک دوسرے سے پہلے پیدا ہوا ہے۔ یعنی آکاش سے ہوا، ہوا سے آگ، آگ سے پانی اور پانی سے مٹی پیدا ہوئی ہے۔

غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اُپنشدوں میں نظریہ علیت کوئی منظم اصول کی شکل میں عملاً موجود نہ تھا۔ لیکن ویدانت کے مشہور شارح شنکر آچاریہ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اُپنشدوں میں علت کو تغیر کی بنیاد تسلیم کیا گیا ہے، جو اگرچہ خود غیر متغیر رہتی ہے لیکن تغیر پذیر صورت میں نمایاں ہوتی ہے۔ چھاندوگیہ اُپنشد (۴،۱) کی کثیر تمثیلات کی قوت پر اس نے یہ کیا ہے کہ علت مادی مثلاً مٹی ہی اپنے تمام تغیرات مثلاً گھڑا، صراحی، پیالہ وغیرہ میں حقیقی ہوتی ہے اور اس کی ظاہری صورتوں کی گئی اقسام مثلاً گھڑا وغیرہ تو نام اور رُوپ کے خالی خولی امتیازات ہیں۔ کیوں کہ ان سب میں اصلی چیز مٹی اپنے جوہر میں ہمیشہ جیسی کی تیسی ہی رہتی ہے خواہ اس کو گھڑا کہو یا صراحی اسی طرح اصلی اور آخری علت "برہم" ہمیشہ یکساں حال ہے۔ اگرچہ وہ دنیا کی صورت میں تغیر پذیر نظر آتا ہے۔ یعنی یہ عالم دام خیال ہے یا ایک سراب ہے جو از روئے فوقیت حقیقی برہم کے ذمہ کیا گیا ہے

اس نظریہ کے ساتھ ساتھ ایک دوسرا نظریہ بھی ہے جو معلول کو حقیقی تغیر کا نتیجہ سمجھتا ہے اور جو عناصر کے اتصال اور عمل کے ذریعہ ہوتا ہے اس طرح جب فطرت کی مختلف اشیا کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ تین عناصر ہوا، آگ اور مٹی کے اتصال کی پیداوار ہیں تو معلول سے مراد یہ ہوتی ہے کہ ان عناصر کی ترکیب سے حقیقی تغیر پیدا کیا گیا ہے (چھاندوگیہ اُپنشد ۶،۲،۴) اسی کو "پرینام" "نظریہ تعلیل کا آغاز سمجھنا چاہیے جس کی تائید سانکھیہ مذہب نے کی ہے۔

چھاندوگیہ اُپنشد (۵،۱۰) میں بیان کیا گیا ہے کہ جو لوگ خیرات یا عام جمہور کے فائدے کے کام کرتے ہیں تو مرنے کے بعد وہ اپنے آباؤ اجداد (پتریان) کی راہ اختیار کرتے ہیں۔ اور

اس کی روح پہلے دھوئیں میں داخل ہوتی ہے، پھر اندھیری راتوں سے گزرتی ہوئی چاند تک جا پہنچتی ہے۔ اور جب تک اس کے نیک کام کا اثر باقی رہتا ہے وہاں مقیم رہتی ہے۔ اس کے بعد پھر ہوا، دھواں، کہر، بادل، بارش، نباتات، غذا اور تخم سے ہوتی ہوئی انسان کی غذا کی مطابقت سے رحمِ مادر میں داخل ہوتی ہے، اور پھر پیدا ہوتی ہے۔ یہاں ہم غور کرتے ہیں کہ روح نہ صرف عالمِ قمر میں قیام کرتی ہے بل کہ دوبارہ اس عالم میں پیدا ہو جاتی ہے۔

دوسرا راستہ (دیویان) دیوتاؤں کا ہے۔ یہ ان لوگوں کے لیے مخصوص ہے جو اعتقاد اور ریاضت (تپ) کی تربیت پائے ہوئے ہوں۔ یہ روحیں موت کے وقت مختلف مدارج شعلہ، دن، ماہ کا روشن نصف، سال کا روشن نصف، چاند، آفتاب اور بجلی سے ہوتے ہوئے بالآخر برہمہ میں داخل ہوتی ہیں جہاں سے وہ کبھی واپس نہیں ہوتیں۔ ڈیوسن کہتا ہے کہ "ان تمام مضمون کا مفہوم یہ ہے کہ روح دیوتاؤں کی راہ اختیار کر کے پر نور طبقات میں پہنچ جاتی ہے۔ جہاں تمام روشنی اور درخشانی اکٹھی ہو جاتی ہے۔ اور یہ تمام مقامات اس نور الانوار برہمہ کی اعلاترین منزلِ مقصود تک پہنچنے کے راستہ میں ٹھہرنے کی منزلوں کے مانند ہیں (ڈیوسن کا فلسفۂ اپنشد، ص ۳۳۵)

دوسرے طرز خیال میں تو براہِ راست اصول تناسخ کا حوالہ دیا گیا ہے۔ جس کو دوسرے عالموں میں گزرنے کے ذریعہ اپنے اعمال کے نتائج پانے یا آباؤ اجداد اور دیوتاؤں کی راہ اختیار کرنے کے تصور سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ برہد آرنیک اپنشد میں یاگیہ ولک کہتا ہے "جب روح ضعفِ جسم کے ساتھ متلازم ہونے کی وجہ سے بظاہر کمزور ہو جاتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو غش آگیا ہے تو حواس اس کی طرف چلے جاتے ہیں اور وہ ان لطیف ذرات کو اپنے اندر مرتکز کر لیتی ہے۔ اس طرح جب کسی شخص کی آنکھیں پتھرا جاتی ہیں تو روح رنگ کو محسوس نہیں کر سکتی۔ (حواس) اس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں۔ اور لوگ اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ نہیں دیکھتا، وہ نہیں سونگھ سکتا، وہ نہیں چکھ سکتا، وہ نہیں چھو سکتا، وہ کوئی خیال نہیں کر سکتا۔ حواس اس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں تو لوگ کہتے ہیں کہ وہ جان نہیں سکتا۔ اور جب اس کے دل کا سرا چمکتا ہے تو اس چمک سے اس کی روح نکل جاتی ہے۔ جب وہ آنکھ، سر یا کسی دوسرے عضو سے نکل جاتی ہے تو حیاتی عمل (پران) اس کے ساتھ چلا جاتا ہے اور تمام حواس باہر نکل جاتے ہیں۔ حیاتی وظیفے (پران) کی پیروی کرتے ہیں۔ روح اس طرح معین شعور کے ساتھ باہر

آجاتی ہے۔ گزشتہ تجربے اور اعمال کا علم اس کے ساتھ ہوتے ہیں جس طرح ایک کیڑا گھاس کی پتی پر جانے کے لیے خود کو تول کر دوسری علاحدہ حرکت کرتا ہے۔ اسی طرح یہ ذات جسم کے فنا ہونے کے بعد جہالت کو دور کرتی ہوئی دوسری جداگانہ حرکت سے خود کو اکٹھا کرتی ہے جس طرح ایک سنار سونے کا ٹکڑا لے کر اس کی ایک نئی اور خوب صورت شکل ڈھالتا ہے۔ اسی طرح یہ روح بھی جسم کو برباد کرتے ہوئے اور جہالت کو دور کرتے ہوئے پتر، گندھرو دیوتا پرجاپتی، برہما اور کسی وجود کی نئی اور حسین صورت بناتی ہے۔ جیسا عمل یا رویہ ہوتا ہے اسی طرح ہو جاتی ہے۔ اچھے کاموں سے اچھی، بُرے کاموں سے بُری، نیک سے نیک، بد سے بد، انسان خواہشات سے معمور ہے، جیسی اس کی خواہش ہوتی ہے ویسا وہ ارادہ کرتا ہے۔ جیسا ارادہ کرتا ہے ویسا ہی کام کرتا ہے اور جس طرح کا کام کیا جاتا ہے وہ بھی اسی طرح کا ہو جاتا ہے۔ ایک جگہ یہ کہا گیا ہے کہ اپنی وابستگی کے باعث وہ ایسے کرموں سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہے جن سے وہ وابستہ تھا یہاں کیے ہوئے کرموں کا پورا پھل اچھی طرح پانے کے بعد وہ پھر اس عالم میں کرم کرنے کے لیے واپس آجاتا ہے۔ پس یہ حالت ہے ان لوگوں کی جو خواہشات رکھتے ہیں اور وہ جو نہ کوئی خواہش رکھتا ہے نہ رکھتا تھا اور جس نے تمام خواہشات سے خود کو آزاد کر لیا ہے وہ اپنی ذات میں مطمئن رہتا ہے۔ اس کے حواس کبھی واپس نہیں آتے۔ وہ برہمہ ہو کر برہمیت حاصل کر لیتا ہے۔ اسی طرح ایک اور جگہ وہ کہتا ہے کہ جب تمام خواہشات جو دل میں ہیں محو ہو جاتی ہیں تو فانی، غیر فانی ہو جاتا ہے اور اسی جگہ برہمہ کو حاصل کر لیتا ہے۔" (برہدارنیک اُپنشد ۴، ۴، ۱۱، ۷)

اس عبارت کا مطالعہ ثابت کرتا ہے کہ ذات جب اپنی موجودہ زندگی کے انجام پر پہنچ جاتی ہے تو جسم کو فنا کر دیتی ہے اور اپنی فعلیت سے ایک نئی اور عمدہ صورت بناتی ہے۔ مرتے وقت ذات اپنے اندر حواس اور قویٰ کو جمع کر لیتی ہے۔ مرنے کے بعد اس کا علم ماضی یعنی اس کا کام اور تجربہ اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ موت کے وقت جسم کا مردہ ہونا اس لیے ہے کہ اس عالم میں یا دوسرے عالم میں ایک نیا جسم بنے۔ پس ذات جو نیا جنم حاصل کرتی ہے۔ اس کے متعلق خیال ہے کہ مختلف مقولات کا مجموعہ ہے۔ اس لیے کہا گیا ہے کہ "وہ فہم، حیاتی وظیفہ، حس بصر، حس سمع کا جوہر ہے۔ وہ ان پانچ عناصر کا جوہر ہے جو اس کی ضروریات کے لحاظ سے جسم طبعی تیار کرتے ہیں۔ وہ خواہشات کا جوہر ہے اور امتناع خواہشات کا جوہر ہے۔

وہ غصہ کا جوہر ہے اور تمام غصہ سے دور رہنے کا جوہر ہے۔ دھرم کا جوہر ہے، ادھرم کا جوہر ہے وہ اس تمام ظہور کا جوہر ہے جو یہاں موجود ہے اور اس کا بھی جو پوشیدہ ہے۔" (برہدارنیک اپنشد ۴، ۴، ۵)

اس طرح وہ ذات جو دوبارہ جنم لیتی ہے، نہ صرف اخلاقیاتی اور نفسیاتی میلانات کی وحدت ہے بلکہ ان تمام عناصر کی وحدت ہے جن سے عالم مادی مرکب ہے۔ زندگی میں تمام تغیرات کا عمل اس کی اسی فطرت سے مستخرج ہوتا ہے کیوں کہ وہ جو خواہش کرتا ہے، اس کا ارادہ کرتا ہے اس پر عمل کرتا ہے۔ اور عمل کے لحاظ سے اس کو پھل ملتا ہے۔ کرم اور اس کے پھل کے ابتدائی اصول کی تمام منطق یہ ہے کہ نتائج خود اس کے اندر ہوتے ہیں۔ کیوں کہ ایک طرف تو وہ، اخلاقیاتی اور نفسیاتی میلانات کی وحدت ہے اور دوسری طرف ان عناصر کی جن سے مادی عالم مرکب ہے۔

ذات جو دوبارہ جنم لیتی ہے وہ مختلف نفسیاتی اور اخلاقی میلانات اور مادی عناصر کا مجموعہ ہے۔ اور اپنی کایا پلٹ کا اصول اپنے اندر ہی رکھتی ہے۔ ان سب کی جڑ ذات کی خواہش اور اس کا پھل ہے جو ارادہ اور عمل کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ جب وہ مسلسل خواہش کرتی رہتی ہے تو عمل بھی کرتی ہے اور اس کا پھل پاتی ہے۔ اور پھر اس عالم میں کرم کرنے کے لیے آجاتی ہے۔ بالعموم اس عالم کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ کرم کی انجام دہی کا میدان ہے اور دوسرے عالم، وہ مقامات ہیں جہاں کرم کے پھل ان لوگوں کو ملیں گے جو آسمانی مخلوق کے طور پر پیدا ہوں گے۔ لیکن اُپنشدوں میں اس امر پر زور دیا گیا ہے۔ اگرچہ نظریہ پتریان یا راہ آباؤ اجداد کو در اصل ترک نہیں کیا گیا۔ لیکن وہ دوبارہ جنم کی بڑی اسکیم میں شامل کر دیا گیا ہے جو دوسرے عالم، یا بعض وقت اسی عالم میں بھی ہو سکتا ہے۔

ان تمام دوبارہ پیدائشوں یا جسموں کا راستہ خود ذات اپنی خواہشات سے طے کرتی ہے۔ اگر وہ خواہش نہ کرے تو نہ پیدا ہو اور لازوال ہو جائے۔ اس اصول کی اہم صورت یہ ہے کہ خواہشات کو دوبارہ جنم کا سبب قرار دیا گیا ہے نہ کہ کرم کو۔ کرم تو خواہشات اور دوبارہ جنم کی درمیانی کڑی ہے۔ کیوں کہ انسان جو کچھ خواہش کرتا ہے اس کا ارادہ کرتا ہے اور جو کچھ ارادہ کرتا ہے اس پر عمل کرتا ہے۔

اسی طرح دوسرے مقام پر کہا گیا ہے کہ "وہ جو جان بوجھ کر خواہش کرتا ہے وہ اپنی خواہش

کے مطابق مناسب مقام پر پیدا ہوگا۔ لیکن وہ جس کی خواہشات مکمل ہو چکی ہیں۔ اور جس نے آتم ساکشات کار" یا خود کا تحقق کر لیا ہو تو اس کی تمام خواہشات فنا ہو جاتی ہیں " (منڈک اپنشد ۳، ۲، ۲)

خواہشات کی یہ فنا اپنی ذات کے حقیقی علم سے حاصل ہوتی ہے" جو شخص اپنی ذات کو اس طرح جانتا ہے کہ "میں آتما ہوں" تو وہ کس خواہش اور کس تمنا میں جسم کو تکلیف دے گا۔ اگر ہم اس عالم میں رہ کر اس سے واقف ہو جائیں تو ٹھیک ہے، ورنہ کس قدر تباہی ہے" (برہدآرنیک اپنشد ۴، ۴، ۱۲، ۱۴) "قدیم زمانہ میں سچ اور جھوٹ میں تمیز کرنے والے لوگ کسی اولاد کی تمنا نہیں کرتے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ ہم اولاد کو لے کر کیا کریں گے جب کہ خود ہماری ذات ہی سارے عالم میں پھیلی ہوئی ہے" (برہدآرنیک اپنشد، ۴، ۴، ۲۲) جدید ہندو فکر میں کرم کے اصول کی جو پیچیدگیاں پیدا ہو گئی ہیں وہ اپنشدوں میں نہیں پائی جاتیں۔ یہاں تمام اسکیم خواہش کے اصول پر مبنی ہے۔ اور کرم فقط خواہش اور ارادہ کے حقیقی اثرات کی درمیانی کڑی ہے۔

دوسرا اصول جو اس سلسلہ میں ہماری توجہ کو منعطف کرتا ہے وہ نجات یا مکتی ہے۔ ہم نے یہ غور کیا ہے کہ اصول دیویان میں یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ وہ جو اطاعت گزار اور ریاضت کرنے والے ہیں، دیوتاؤں کے راستے مختلف منازل طے کرتے ہوئے جاتے ہیں۔ اور پھر اس عالم میں واپس نہیں آتے۔ نہ دوسری مرتبہ ان کا جنم ہوتا ہے۔ برعکس اس کے پتریان یا آباؤ اجداد کے راستہ سے جانے والے دوسرے عالم میں ایک عرصہ تک جزا پاتے ہیں اور پھر یہاں جنم لیتے ہیں۔ اس طرح ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ جو ایمان دار ہیں اور جو شراد وغیرہ کرتے ہیں ان کی منزل مقصود ان لوگوں سے مختلف ہے جو محض دنیاوی نوعیت کے نیک کام انجام دیتے ہیں۔ یہ فرق اصول مکتی میں اپنا کامل ارتقا حاصل کرتا ہے۔ اپنشدوں میں نجات یا مکتی کے معنی ایسی حالات لامحدودیت کے ہیں جو آتم ساکشات کار یا اپنی ذات سے بخوبی واقف ہو کر انسان حاصل کر لیتا ہے، اور اس طرح برہمہ ہو جاتا ہے۔ تناسخ کا یہ متواتر چکر جاہلوں کے لیے ہے۔ وہ عقل مند جو تمام جذبات کو ترک کر کے خود کو برہمہ سمجھتے ہیں، وہ فی الفور برہمہ ہو جاتے ہیں اور کسی قسم کی غلامی ان پر اثر انداز نہیں ہو سکتی۔

ڈائوسن (فلسفہ اپنشد، ص ۳۵۲) کہتا ہے کہ "وہ جو سب سے بلند اور سب سے

عمیق کو دیکھتا ہے اس کے لیے دل کی زنجیریں کٹ جاتی ہیں، اس کے لیے سب شکوک رفع ہو جاتے ہیں اور اس کے سب کام لاشیئت ہو جاتے ہیں"۔

آتما کے حقیقی علم سے ہم پر یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ہماری تمام رغبتیں اور نفرتیں ہمارے تجربوں کی تمام تحدیدیں اور جو کچھ بھی ہم میں ذلیل و قلیل نظر آتا ہے عارضی یا محدود معلوم ہوتا ہے وہ سب باطل ہے۔ ہم "نہیں جانتے" لیکن ہم خود "خالص گیان" ہیں۔ ہم کسی چیز سے محدود نہیں کیے گئے۔ کیوں کہ ہم لامحدود ہیں۔ ہمیں موت نہیں، کیوں کہ ہم لازوال ہیں۔ اس لیے مکتی کوئی نیا اکتساب، پیداوار، معلول یا کسی فعل کا نتیجہ نہیں۔ بل کہ ہماری فطرت کی صداقت کے طور پر ہم میں ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ ہم ہمیشہ مکت یا ناجی اور آزاد ہیں۔ ہم واقعی طور پر ایسے معلوم ہونے کے بجائے بار بار جنم لیتے ہوئے اور ہزار ہا تکلیفیں برداشت کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، صرف اس لیے کہ ہمیں اپنی ذات کا حقیقی علم نہیں۔ پس ذات کا صحیح علم نجات کی طرف لے جانے والا ہے۔ بل کہ وہ خود ہی نجات ہے۔ تمام تحدیدیں اور تکلیفیں اسی وقت تک صحیح ہیں جب تک ہم اپنی ذات سے واقف نہیں۔ نجات انسان کی فطری اور واحد منزلِ مقصود ہے۔ اس لیے کہ یہ انسان کی حقیقی فطرت اور جوہر کا اظہار کرتی ہے۔ خود اپنی فطرت کے تحقق کو ہی نجات کہتے ہیں چوں کہ ہم تو پہلے ہی سے اپنی فطرت میں ہیں اور رہتے ہیں اس لیے ہمیشہ سے مکت ہی ہیں۔ صرف یہی چیز جاننے کے لائق رہ جاتی ہے کہ ہم ایسے ہیں۔ پس علم ذات کی ہی سخت ضرورت ہے۔ جو تمام باطل علم اور پیدائش و موت کے وہموں کو مٹا سکے۔

کٹھ اُپنشد میں ایک کتھا ہے کہ موت کے دیوتا "یم" نے نچکیتا سے وعدہ کیا تھا کہ وہ جو کچھ مانگنا چاہے مانگ لے۔ نچکیتا نے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ موت کے بعد روح باقی رہتی ہے۔ اور کچھ کہتے ہیں کہ نہیں رہتی یہی دریافت طلب امر ہے اور یہی میری بڑی خواہش ہے کہ میں تجھ سے تعلیم حاصل کر کے یہی جاننا چاہتا ہوں۔ یم نے کہا "اسی بات کو قدیم زمانہ کے لوگ بل کہ دیوتاؤں نے بھی دریافت کیا ہے کیوں کہ اس کا سمجھنا آسان نہیں ہے۔ اس کی نوعیت لطیف ہے۔ کوئی دوسری التجا پیش کر۔ اور اس کے لیے مجھے مجبور نہ کر، نچکیتا نے کہا" دیوتاؤں تک نے اس سوال کو دریافت کیا۔ اور اے موت کے دیوتا تو بھی یہی کہتا ہے کہ اس کا سمجھنا آسان نہیں ہے۔ لیکن نہ تیرے مساوی کوئی تقریر کرنے والا ہے اور نہ اس التجا کے مانند کوئی دوسری التجا ہی ہے"۔ یم نے کہا۔ "تو ایسے بیٹوں اور پوتوں کا انتخاب کر لے جو سو سال زندہ رہیں

مویشی منتخب کر، ہاتھی، سونا، گھوڑے پسند کر، وسیع پھیلی ہوئی زمین کی خواہش کر، اور اس پر جتنے سال جینے کی خواہش ہو زندہ رہ۔ یا اگر ایسی کوئی اور التجا ہو تو پیش کر۔ اور اس کے ساتھ کثیر دولت اور بڑی زندگانی بھی لے۔ وسیع زمین پر بادشاہ ہو جا۔ میں تجھ کو تیری تمام خواہشات کا حظ اٹھانے والا بنا دوں گا۔ اور وہ تمام خواہشات بڑی خوشی سے طلب کر جن کا فانی دنیا میں حاصل ہونا بہت دشوار ہے۔ لیکن موت کے بارے میں سوال نہ کر۔" نچکیتا نے جواب دیا" یہ تمام لذتیں عارضی ہیں اور حواس کو کمزور کر دیتی ہیں۔ ساری زندگی مختصر ہے اور اس کے ساتھ رقص و سرور بھی۔ انسان دولت سے مطمئن نہیں ہو سکتا۔ ہم دولت اسی وقت تک پاتے ہیں جب تک تجھ تک نہیں پہنچتے۔ ہم اتنے ہی عرصہ تک زندہ رہ سکتے ہیں جتنے عرصہ تک تو چاہے۔ اس لیے میری جو تمنا تھی اس کو میں ظاہر کر چکا ہوں، اور وہی چاہتا ہوں۔" یم نے کہا" فضیلت اور خیر ایک چیز ہے اور لذت دوسری چیز ہے۔ خوش قسمت وہ ہے جو فضیلت کو قبول کرے۔ اور جو لذت کی خواہش کرتا ہے وہ اپنے انسانی مقصد کو کھو دیتا ہے۔ لیکن تو خواہشوں کی لذیذ چیزوں پر غور کر کے ان کو چھوڑ چکا ہے۔ لذت کیا ہے؟ یہ دریافت کرنے والی جہالت اور خیر کیا ہے؟ دریافت کرنے والا گیان، ان دونوں میں بعد المشرقین ہے۔ ان کی منزلِ مقصود ہی مختلف ہیں۔ ایسا لاپروا نوجوان جو یہ سمجھتا ہے کہ اس عالم کے سوا کوئی دوسرا عالم نہیں۔ وہ میری حکمرانی میں کافی سزا پاتا ہے۔ اور وہ گیان جو تو نے دریافت کیا ہے۔ استدلال کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ میں جانتا ہوں کہ دنیا کی خوشی عارضی ہے اور وہ جو مستقل ہو اس غیر مستقل سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ گیانی آتما پر دھیان کر کے اور یہ سمجھ کر کہ اس کا مشاہدہ کرنا دشوار ہے۔ خوشی اور غم دونوں کو ترک کر دیتا ہے۔ اے نچکیتا مجھے یقین ہے کہ تو ایسے مکان کے مانند ہے جس کا دروازہ برہم کی جانب کھلا ہوا ہے۔ برہم لازوال ہے۔ اور جو کوئی اس سے واقف ہو جاتا ہے وہ جو چاہتا ہے حاصل کر لیتا ہے۔ گیانی نہ کبھی پیدا ہوتا ہے نہ کبھی مرتا ہے۔ وہ کسی مقام سے حاضر نہیں کیا جا سکتا۔ جسم فنا بھی ہو جائے تو ازلی اور کبھی نہ پیدا ہونے والی روح فنا نہیں کی جا سکتی۔ وہ لطیف سے لطیف اور بڑے سے بڑی ہے۔ بیٹھے ہوئے وہ دور تک چلی جاتی ہے، لیٹے ہوئے وہ سب جگہ پہنچ جاتی ہے۔ گیانی یہ خیال کر کے تمام غم دور کر دیتا ہے کہ روح جسم میں رہ کر بھی غیر جسمانی ہے۔ اور تمام متغیر اشیا میں وہ غیر متغیر ہے۔ تعلیم سے یا فصاحت اور فراست کے ذریعہ روح حاصل نہیں ہوتی۔ روح اسی کو حاصل

ہوتی ہے جس کو روح پسند کرے۔ اور اسی پر وہ اپنی ماہیت ظاہر کرتی ہے"۔ جب تک ذات خود کو اور اپنی خواہشات کو بالکل ایک سمجھتی ہے وہ ان کے مطابق ہی عمل کرتی ہے اور حال و مستقبل کی زندگی میں ان کا پھل پاتی ہے لیکن جب اپنی ذات کے بارے میں صداقتِ عالیہ حاصل کر لیتی ہے کہ خود ہی جوہر اعلا، تمام عالم کا اصول، لازوال اور لامتناہی ہے تو وہ خواہشات سے پرہیز کرتی ہے۔ اور تمام خواہشات کو چھوڑ کر اپنی لامحدودیت میں انتہائی اور آخری صداقت کا تحقق کرتی ہے۔

انسان گویا خلاصہ عالم ہے۔ وہ کثیف جسم (ان ئیے کوش) کے عمدہ اجزا رکھتا ہے۔ حیات کے جان بخش وظائف (پران ئیے کوش)۔ ارادہ اور خواہش (منو ئیے کوش) اور افکار و تصورات (وگیان ئیے کوش) رکھتا ہے۔ جب تک وہ اپنے آپ کو ان عالموں میں قائم رکھتا ہے وہ موجودہ اور آیندہ آنے والی زندگی میں ایک کے بعد ایک تجربوں سے گزرتا رہتا ہے۔ اور یہ تمام تجربے اس کے ارادہ کی وجہ سے واقع ہوتے ہیں۔ گویا وہ خود ہی ان تمام تجربوں کا موجد ہے۔ اور لذت والم، موت اور بیماری کی صعوبتیں برداشت کرتا ہے۔ لیکن اگر وہ حقیقی غیر متغیر ذات میں ان سب سے الگ ہو کر واپس آجائے تو یہ وہ حالت ہے جہاں وہ اپنے تجربہ سے متحد ہو جاتا ہے، اور جہاں نہ کوئی تغیر ہے نہ حرکت۔ یہ کیا حالت ہے۔ اس کی تشریح تصورات کے ذریعہ نہیں ہو سکتی۔ ایک شخص اس کے بارے میں اشارہ کرتے ہوتے بتلا سکتا ہے کہ وہ ان تصورات میں نہیں ہے، جو ہمارے عام علم میں موجود ہوتے ہیں۔ نہ وہ ایسی کوئی چیز ہے کہ کوئی جانتا ہو کہ یہ یہ ہے (نیتی، نیتی) اس لامتناہی ذات میں کوئی اختلاف اور امتیاز نہیں ہے۔ "نہ میرا نہ تیرا" وہ ایک ایسے سمندر کے مانند ہے جس میں تمام مظہری وجود پانی میں نمک کی طرح گھل جاتا ہے۔ جیسے ایک نمک کا ڈلا پانی میں ڈالتے ہی غائب ہو جاتا ہے اور اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اگر ہم پانی کے کسی حصہ کو چکھیں تو نمک ہی نمک پاتے ہیں۔ اسی طرح اے میتری۔ خالص شعور پر مشتمل اور تمام مظہری وجودوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرنے والی یہ غیر محدود اور لامتناہی حقیقتِ عظیم یک دم ان ہی میں غائب ہو جاتی ہے اور تب حواس خمسہ سے محسوس ہونے والا علم کبھی نہیں ہوتا۔"

(برہد آرنیک اپنشد، ۲، ۴، ۱۲)

اصلی ذات اپنے آپ کو تمام مظہری ہستیوں کے قدرتی اعمال میں ظاہر کرتی ہے لیکن

بالآخر جب وہ اپنی طرف رُخ کرلیتی ہے تو پھر ان میں کہیں بھی نہیں پائی جا سکتی۔ یہ ہے وہ خالص وجود، خالص شعور اور خالص سُرور (ست، چت آنند) کی کیفیت اور یہی کامل اور خالص لامتناہیت کی کیفیت ہے۔

چوتھا باب

فلسفیانہ ادب کی ترقی

ابتدائی اُپنشدوں کے زمانہ میں فلسفیانہ تحقیقات کی روح پیدا ہوگئی تھی اور روح تحقیق یہ تھی کہ صداقت یا جوہر آخری آتما ہے۔ اسی کی تلاش ہمارا آخری فرض ہے اور جب آخر کار ہم اس میں ڈوب جاتے ہیں، تب ہی اس صداقت کو محسوس کر سکتے ہیں۔ اور اس وقت دنیا کی کوئی چیز ہمیں راحت نہیں پہنچا سکتی۔ ہم یہی کہہ کر اپنی تحقیق جاری رکھتے ہیں کہ یہ وہ صداقت نہیں ہے جو ہم چاہتے ہیں۔ یہ وہ صداقت نہیں ہے جو ہم چاہتے ہیں (نیتی، نیتی) اُپنشدوں کی اس تعلیم کے باوجود دوسرے حلقوں میں بھی فلسفیانہ تحقیقات جاری تھیں۔ چنانچہ بُدھ جو ابتدائی اُپنشدوں کے زمانہ کے کچھ ہی بعد آتا ہے۔ اُپنشدوں کے مسلمہ اصولوں کے خلاف کچھ نہیں تو باسٹھ نظریوں کا ذکر کرتا ہے۔ لیکن اُپنشدوں میں کہیں بھی اس کا پتا نہیں چلتا۔ اس طرح جینی جدوجہد بھی غالباً ہمعصرانہ ہے۔ لیکن اُپنشدوں میں اس کا بھی ذکر نہیں پایا جاتا۔ پس ہم یہ فرض کرنے میں حق بجانب ہیں کہ اُپنشدی رشیوں کے علاوہ دوسرے حلقوں میں بھی مختلف اقسام کی تحقیقات جاری تھیں۔ جن کا ہمارے پاس بہت کم مواد ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم ہندی فلسفہ کے نظامات کو ان رشیوں نے مدون کیا ہوگا جو اگرچہ اُپنشدوں کے دائرے سے خاص تعلق رکھتے تھے، لیکن مخالف اور ناستک فلسفیانہ دائروں کے خیالات اور ان کے مباحث کو بھی تحریر کر لیتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان رشیوں اور شاگردوں کی مجلسوں میں ناستک دائروں کے خیالات پر غالباً مباحثہ ہوتا تھا اور ان کی تردید کی جاتی تھی۔ اور ایک عرصہ تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ یہاں تک کہ مجلس کے مشہور رکن مثلاً گوتم یا کناد نے مختلف مضامین اور مسائل کا خلاصہ لے لیا۔ ان کی غرض و

غایت معلوم کی۔ اور جہاں بے ربط عبارت دیکھی وہاں ربط پیدا کر کے تسلسل قائم کیا۔ ان کو مرتب و منقسم کیا اور نظام فلسفہ کی صورت میں منضبط کر کے "سوتروں" یا چھوٹے چھوٹے جامع کلموں میں تحریر کیا، ان سوتروں کا منشا یہ ہو تا کہ جنھوں نے ان مضامین پر کامل طور پر زبانی مباحث میں حصہ لیا ہے وہ ان قیاسی فقروں کے مفہوم کو بے تکلفی سے سمجھ سکیں۔ سوتروں میں مخالف مذاہب کے نقاط نظر کے حوالے ہوتے ہیں اور اس طریقہ کا اظہار بھی ہوتا ہے جس سے ان کی تردید کی گئی ہے۔ اساتذہ اور شاگردوں کے مسلسل دور میں شارحین ان کے مختلف مباحث کے عام مفہوم سے واقف ہوتے تھے۔ روایتی تشریحات پر آزادی سے حواشی کا اضافہ کرتے یا بدل دیتے بل کہ اس روایتی نقطہ نظر کو جو اُن کے معلومات کے موافق نہ ہوں یا وہ سمجھتے ہوں کہ اس کی حمایت دشوار ہے تو تردید کر دیتے تھے۔ غرضیکہ اپنے نظام کو دوسرے حصص سے متحد کرنے کے لیے شارحین اپنے اصولوں میں خفیف اصلاح کرنے میں کبھی پس و پیش نہیں کرتے تھے تاکہ وہ ایک مکمل نظام میں موافق ہو سکے۔ یہ تکمیلی بیانات یا تغیرات بالعموم روایتی نظام میں ترقی پاتے تھے۔ لیکن قدیم اساتذہ کی تشریح نظام میں کوئی اہم تغیر نہیں کرتے تھے۔ کیوں کہ جدید شارحین قدیم اساتذہ کی تشریحات کو تسلیم کرنا اور ان کی تکذیب نہ کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔

ہر نظام کو دوسرے سارے مخالف نظامات سے، خود کو باقی رکھنے کے لیے مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ یہ بات ہندوستان کے تمام فلسفیانہ ادب پر اپنا خاص دائمی اثر رکھتی ہے۔ چنانچہ ہر نظام مناظروں کی شکل میں تحریر کیا گیا ہے۔ جن میں مصنف کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ جو کچھ بھی کہنا چاہتا ہو اس کے مخالف مذہب کے لوگ اس پر اعتراضات کی بوچھار کریں گے۔ ہر قدم پر وہ سمجھتا ہے کہ چند اعتراضات اس کے خلاف پیش کیے گئے ہیں جن کا وہ جواب دیتا ہے اور خود معترض کے نقائص بتلاتا ہے یا ثابت کرتا ہے کہ اعتراض ہی بے بنیاد ہے۔ اس طرح مصنف اعتراض در اعتراض کے بے انتہا چھوٹے راستوں سے جواب دیتا ہوا اپنی منزل مقصود تک پہنچتا ہے۔ لیکن اکثر مخالف مذہب کے اعتراضات کا حوالہ اس قدر مختصر طریقہ پر دیا گیا ہے کہ اسے صرف وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جو ان خیالات سے واقف ہیں۔ ان مشکلات میں اور بھی شارحوں کے سنسکرت اسالیب بیان سے ہوتا ہے۔ جو ادبی سنسکرت سے مختلف ہی نہیں بل کہ مختصر بھی ہیں۔ اس قدر اختصار اور یکی وضاحت کے باعث انھیں مختلف نظامات کی اصطلاحات کے استعمال کے لیے مجبور ہونا پڑتا ہے اور نتیجہ کے طور پر ایک ماہر استاد کے بغیر ان کا

مطالعہ ناممکن ہو جاتا ہے۔ مختلف نظامات کا گہرا مطالعہ کیے بغیر یہ بہت دشوار ہے کہ کسی خاص نظام کی ایک اعلا تصنیف کو سمجھا جا سکے کیوں کہ ہر نظام کے مباحث اپنے اظہار میں دوسرے نظامات کے خیالات سے اس قدر قریبی اتصال رکھتے ہیں کہ ان کے بغیر ان کا سمجھنا دشوار ہے۔ ہندوستان کا ہر نظامِ فکر دوسرے نظامات کے تعلق، موافقت اور مخالفت سے ترقی پاتا ہے۔ اس لیے قدیم ہندی فلسفہ کے متعلم کا یہ فرض ہو جاتا ہے کہ وہ سارے نظامات کی باہمی موافقت اور مخالفت کا قدیم زمانہ سے لے کر اس زمانہ تک جہاں یہ ترقی رک جاتی ہے۔ گہرا مطالعہ کرے، ہر نظام کے سوتروں اور ان کی شرحوں کے علاوہ ان مضامین پر نظم میں مستقل تصانیف ہیں جن کو "کاریکا" کہتے ہیں جو ان کے خلاصوں کو پیش کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ "سانکھیہ کاریکا" اس قسم کی ایک اعلا تصنیف ہے۔ اس کے علاوہ سارے نظامات پر طویل مقالات، شرحیں یا عام مشاہدات ہیں جو نظم کی شکل میں ہیں اور جن کو "وارتک" کہتے ہیں۔ مثلاً کمارل کی "شلوک وارتک" ان تمام کی تشریح کے لیے شرحیں لکھی گئی ہیں۔

اس کے علاوہ نظامات پر نثر میں بھی اعلا درجہ کی تصانیف ہیں جن میں مصنفوں نے یا تو چند سوتروں کو منتخب کیا ہے یا ان سے بالکل الگ آزادانہ طور پر لکھا ہے۔ مثلاً جینت کی "نیائے منجری" "مدھو سودن سرسوتی کی"، "ادویت سدّی" یا "دھوریندر کی" "ویدانت پری بھاشا" ان میں سے اکثر تصانیف حد درجہ فاضلانہ ہیں جن میں مصنفوں نے اعلا دماغی قوت اور ذہانت سے نہایت پُر زور اور منطقی طریقے پر ان نظامات کی وضاحت کی ہے۔ ان کی بھی شرحیں لکھی گئی ہیں جن سے ان کی مزید تشریح اور تکمیل ہوتی ہے۔

ہندوستان کے فلسفیانہ ادب کی ترقی کا زمانہ ۵۰۰ ق۔ م سے، جو بدھ کے زمانہ کے قریب ہے شروع ہو کر عملاً سترہویں صدی کے نصف آخری حصہ میں ختم ہو جاتا ہے اگرچہ اس کے بعد بھی چھوٹی چھوٹی تصانیف شائع ہوئی ہیں۔

صحیح طور پر یہ معلوم کرنا ذرا مشکل ہے کہ ہندوستان میں فلسفہ کے اہم ترین نظامات کا آغاز کس زمانہ میں ہوا ہے اور ان کے اثرات کا اندازہ لگانا بھی آسان نہیں جن کی وجہ سے ابتدائی زمانہ میں کئی مختلف نظامات کی بنیاد پڑی۔ بہت ممکن ہے کہ یہ سب ابتدائی اُپنشد کے بعد مرکب اور مرتب ہوئے ہوں۔ باقاعدہ تصانیف تو مختصر اور پُر معنی چھوٹے چھوٹے جامع کلموں یا سوتروں میں لکھی گئی ہیں۔ جن سے مضمون پر تفصیلی روشنی نہیں پڑتی۔ بل کہ صرف

پڑھنے والے کے روبرو تمام تفصیلات کی تکمیل کے ساتھ کیے ہوتے مناظروں کی یاد کے وہ گم شدہ سلسلے پیش ہوتے ہیں، جن سے وہ کافی طور پر واقف ہو چکا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ پُر مغز آدھے فقرے سابقہ تقریروں کے اشارے کے مانند تھے۔ جن کا منشا یہ تھا کہ اس مضمون پر مکمل زبانی تعلیم پانے والوں کے لیے کارآمد ہوں۔ درحقیقت سوتر کی اہمیت کا اندازہ لگانا اور یہ پتا چلانا کہ کس حد تک وہ مباحث جو متاخر زمانہ میں پیدا ہوئے ان کے ابتدائی منشا کے مطابق تھے ترار دشوار ہے۔ مثلاً ویدانت کے سوتر جو "شاریرک سوتر" یا "برہم سوتر" کے نام سے موسوم ہیں ان کی نوعیت اس قدر مبہم ہے کہ اس کی وجہ سے چھ مختلف تعبیرات پیدا ہو گئیں۔ اور ہر ایک کا یہ دعوا ہے کہ وہ صحیح ہے۔ سوتروں کے لکھنے والوں کو متاخر مصنف اس قدر احترام اور عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ جب کبھی انھیں کوئی نیا تصور پیش کرنا ہوتا ہے تو وہ ایک نہ ایک ابتدائی نظام کے ساتھ اس کی مطابقت کرتے ہیں اور شرح کی صورت میں اس نظام کی صحیح تعبیرات کو تحریر کرتے ہیں۔ ابتدا سے ہی ان نظامات کی گرفت عالموں پر اس قسم کی تھی کہ تمام راسخ الاعتقاد اساتذہ اپنا فرض سمجھتے تھے کہ ان میں سے کسی نہ کسی ایک مذہب سے تعلق رکھیں۔ ان کے تمام شاگرد بھی قدرتاً اپنے اساتذہ کے خیالات کے مطابق تیار ہوتے تھے۔ ان کے خیال کی آزادی محدود ہوتی تھی۔ اور اس اعتقاد مذہب میں مربوط ہوتی جس سے وہ منسلک ہوں۔ ہندوستان میں کثرت سے ایسے شاگرد پیدا ہوئے جو خاص نظامات کے روایتی نظریوں کو نسلاً بعد نسل منتقل کرتے رہے اور دوسرے مقابل مذہب کے اعتراضات کا جواب دے کر اپنے مذہب کی حمایت کرتے اور اس طرح اپنے نظام کی فوقیت برقرار رکھتے رہے۔ مثال کے طور پر نظام فلسفہ نیائے جو کئی سوتروں پر مشتمل ہے اس کو گوتم سے منسوب کیا جاتا ہے جس کو اکش پاد بھی کہتے ہیں۔ ان سوتروں پر وات سائن کی لکھی ہوئی شرح "وات سائن بھاشیہ" ہے۔ اس شرح پر بدھ کے پیرو ڈِگ ناگ نے سخت تنقید کی ہے۔ ان اعتراضات کا جواب دینے کے لیے ادیوت کار نے ایک شرح لکھی جس کا نام "بھاشیہ وارتکا" ہے۔ جب اس شرح کا اثر زائل ہو گیا اور وہ اپنے مذہب کی قدیم شان باقی رکھنے سے قاصر رہی تو واچسپتی مسرا نے اس دوسری شرح پر ایک اور شرح لکھی جس کا نام "وارتک تات پریا ٹیکا" ہے۔ جس میں اس نے فلسفہ نیائے پر کیے گئے ان تمام اعتراضات کو رد کیا جو دوسرے ہم عصر مذاہب بالخصوص بدھ مذہب کی طرف سے عائد کیے جا رہے تھے۔ اس شرح پر اُدین اعظم

نے ایک اور شرح لکھی جس کا نام "تات پریاٹیکا پری شدھی" ہے اسی طرح وردھ مان، پدم نابھ مشر اور شنکر مسرا نے بھی ایک شرح کی وضاحت میں دوسری شرحیں لکھی ہیں۔ اگرچہ واتسیاین، واچسپتی اور اُداین بہت نامور ہوئے ہیں۔ لیکن یہ سب شرح پر شرح لکھنے پر قانع رہے۔ اور کوئی جدید نظام منضبط نہ کر سکے۔ حتیٰ کہ خود شنکر جو بُدھ کے بعد ہندوستان کا سب سے بڑا آدمی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس نے بھی اپنی ساری عمر "برہمہ سوتر" اُپنشد اور بھگوت گیتا کی شرحیں لکھنے میں صرف کر دی۔ اس طرح ایک کے بعد ایک شارح کی تصنیفی امداد نے ہر نظام کو تمام حصوں میں مکمل کر دیا اور مخالف مذاہب کے اعتراضات اور مخالفت کا مقابلہ کامیابی کے ساتھ کرنے کے لیے قوی تر بنا دیا۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ہر نظام کا ایسا مطالعہ کیا جائے اور ایسی تعبیر کی جائے جس کے باعث زمانہ کے مختلف اَدوار سے گزرتے ہوتے اور مخالف مذاہب سے متصادم ہوتے ہوئے اس کی نشوونما کو ایک کلیہ تصور کیا جائے۔ پس کسی ہندی نظام کا مطالعہ اس وقت تک حقیقی نہیں ہے جب تک کہ اس کی ساری داستانِ ترقی نہ پڑھ لی جائے جو اس نے اپنے حامیوں اور شارحوں کے ہاتھوں حاصل کی ہے اور جن کی بے غرضانہ محنت سے وہ تاریخ میں زندہ رہا ہے۔

اب ہم نظاماتِ ہندی فلسفہ پر غور کر سکتے ہیں۔ ہندوؤں نے نظاماتِ فلسفہ کو آستک اور ناستک دو طبقوں میں تقسیم کیا ہے۔ ناستک طرزِ خیال ویدوں کو یقینی اور بے خطا نہیں سمجھتا۔ نہ ویدوں کی سند پر اپنی صداقت کو قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اصولاً ناستک نظاماتِ فلسفہ بدھ، جین اور چارواک ہیں۔ آستک مت یا راسخ الاعتقاد مذاہب تعداد میں چھ ہیں۔ سانکھیہ، سلوگ، نیائے، ویشیشک، میمانسا اور ویدانت ان کو "درشن" یا نظام فلسفہ کہا جاتا ہے۔ سانکھیہ درشن کپل سے منسوب ہے۔ اس کی ابتدائی تصانیف گم ہو گئی ہیں۔ یوگ درشن پتنجلی سے منسوب ہے۔ روح، مادہ علمِ کائنات اور آخری منزل مقصود کے متعلق ان دونوں نظامات کی عام مابعد الطبیعاتی حیثیت تقریباً یکساں ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ یوگ درشن میں "ایشور" کو آتما سے ممیز تسلیم کیا جاتا ہے اور چند پُراسرار ریاضتوں کو اہمیت دی جاتی ہے جو حصولِ نجات کے لیے ضروری ہیں۔ سانکھیہ درشن ایشور کا انکار کرتا ہے اور سچی فلسفیانہ فکر اور ذہنی ترقی کو صداقت کے حقیقی اثبات اور نجات کے لیے کافی سمجھتا ہے۔ غالباً کپل کے سانکھیہ اور پتنجلی کے یوگ کے حوالے کہیں کہیں ایسے پائے جاتے ہیں کہ یہ ابتدائی سانکھیہ

مذہب کے دو مختلف تغیرات معلوم ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ نظامات اگرچہ بالعموم دو شمار کیے جاتے ہیں لیکن ان دونوں کو صرف سانکھیہ کے دو مختلف مذاہب تصور کرنا چاہیے۔

نیائے درشن جو گوتم سے منسوب ہے اور ویشیشک درشن جو کناد سے منسوب ہے دونوں ہی نظام فلسفہ تمام عملی اغراض کے لیے ایک ہی نظریہ پیش کرتے ہیں۔ البتہ بعد کے زمانہ میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ چند غیر اہم امور میں کچھ اختلاف رکھتے ہیں۔ جہاں تک سوتروں کا تعلق ہے نیائے سوتر بہ طور فن تربیت منطق پر زور دیتے ہیں اور ویشیشک سوتروں میں بحث طبیعات اور مابعد الطبیعات پر ہوتی ہے۔

میماسا یا ''پورب میماسا'' کو دراصل نظام فلسفہ یا درشن نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ یہ تو ویدوں کی مطابقت میں قربانی یا گیہ کی تعبیر کے اغراض کے لیے مرتب کیے ہوتے اصولوں کا باقاعدہ مجموعہ ہے۔ یگیوں کی ادائی میں ویدوں کے منتروں کو پڑھا جاتا تو لوگ اکثر بحث کرتے کہ ایک فقرہ میں استعمال کیے ہوئے لفظوں کی نسبت کیا ہے یا فقرہ کے حوالہ سے ان کی باہمی اہمیت کا عام منشا کیا ہے۔ خود فقرہ کے مفہوم کے بارے میں بھی مختلف رائے کا اظہار ہوتا تھا۔ ان سب مشکلات کو دور کرنے کے لیے میمانسا نے ایسے اصول بنا دیے کہ ایک شخص ان سب دشواریوں کے عقلی اور باقاعدہ حل پر پہنچ جاتے۔ ان میں اپنے اصلی مضامین کو تمہید کے طور پر پیش کرنے کے علاوہ خارجی عالم، روح، ادراک، انتاج اور ویدوں کی صداقت اور اسی قسم کے مضامین پر خیالات کا اظہار کیا گیا ہے تاکہ انسان منتروں کے ذریعہ یگیوں کی ادائی کر سکے اور منتروں کی نوعیت اور حیثیت ثابت کر کے ایک معین نظام عالم اور انسان کے ساتھ اس کا تعلق معلوم کر سکے۔ اگرچہ ان تجریدی افکار میں اس کی دل چسپی ثانوی ہے۔ تاہم وہ مختصر طور پر منتروں کے اصول کی عقلی اساس تیار کرتا ہے اور ان کا عملی فائدہ انسان کو پہنچتا ہے۔ صرف اسی حد تک کہ اس میں یہ ابتدائی مباحث پائے جاتے ہیں۔ الفاظ اور فقروں کے معنی کی تعبیر کے لیے اس کے اصولوں اور مقولات کی قانونی قدر آج تک بھی ہے۔ چنانچہ دھرم شاستر (سمرتی) میں میمانسا کے اصول اور ضابطہ عمل کو بغیر کسی تحفظ کے تسلیم کیا جاتا ہے۔ میمانسا کے سوتر جیمنی سے منسوب ہیں۔ اور سابر نے اس پر شرح لکھی ہے۔ جیمنی اور سابر کے بعد تاریخ میمانسا ادب میں کملال بھٹ اور پربھاکر بہت مشہور ہیں۔

ویدانت پر بادراین کی اصلی مستند تصنیف ''اُتر میماسا'' یا ویدانت سوتر ہے جس کو برہمہ

سوتر بھی کہا جاتا ہے۔ ویدانت کے معنی ہیں " وید کا اختتام " یعنی اپنشد، اور اُپنشدوں کے عام نقاط نظر کا مختصر بیان ہونے کی وجہ سے اس کو ویدانت سوتر کہا جاتا ہے۔ یہ تصنیف چار فصلوں، یا ادھیائے پر مشتمل ہے اور ہر ادھیائے کے چار باب ہیں۔ اس کتاب کے پہلے چار سوتر حسب ذیل ہیں۔ پہلا سوتر " اب اس لیے برہم جگیاسا (یعنی برہمہ کے جاننے کی خواہش ہوتی ہے " دوسرا سوتر " آخری حقیقت یا برہمہ وہ ہے جس سے یہ سب چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ پیدا ہو کر جیتی رہتی ہیں اور جس میں واپس چلی جاتی ہیں یا لیئے ہو جاتی ہیں "۔ تیسرا سوتر " برہمہ کائنات کی علت یا سب کچھ جاننے والا اس لیے ہے کہ وہ ویدوں کا ماخذ ہے "۔ چوتھا سوتر " برہمہ اس لیے ثابت ہے کہ وہ اُپنشدوں کی متوافق شہادتوں کا نتیجہ ہے "۔ دوسرے ادھیائے کے پہلے باب میں مخالف مذاہب کے اعتراضات کے خلاف ویدانت کی تائید میں دلیلیں پیش کی گئی ہیں۔

دوسرے ادھیائے کے دوسرے باب میں مخالف نظامات پر سخت اعتراضات کیے گئے ہیں۔ اس تصنیف کے باقی حصے الگ الگ اُپنشدوں کی عبارتوں کی متعدد زیر بحث تعبیرات کے تصفیے کے لیے وقف ہیں۔ اس طرح پہلے چار سوتروں اور دوسرے ادھیائے کے پہلے اور دوسرے باب میں ویدانت کا حقیقی فلسفیانہ لب لباب موجود ہے۔ اور دوسرے حصے اُپنشدوں پر شرحوں کی طرح ہیں جس میں اس نظام فلسفہ کے کئی مذہبی خیالات پائے جاتے ہیں۔ برہمہ سوتروں کی پہلی شرح مصنفہ بودھاین اب دستیاب نہیں ہوتی، سب سے ابتدائی شرح جو ملی ہے وہ شنکر آچاریہ کی ہے۔ اس کے علاوہ ثنویاتی فرقوں کے اساتذہ مثلاً راما نج، مادھوا، بلبھ اور ربلدیو وغیرہ نے بھی برہمہ سوتروں پر آزاد شرحیں لکھی ہیں۔ ان میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ جس فلسفہ کو ان لوگوں نے تکمیل تک پہنچایا ہے وہی اُپنشدوں کا نقطہ نظر ہے جس کا خلاصہ برہمہ سوتروں میں دیا گیا ہے۔ یہ لوگ شنکر کی تعبیرات سے بے حد اختلاف رکھتے ہیں۔ اور اکثر اس پر سخت اعتراضات کرتے ہیں۔ یہ سب نظامات بھی جن کی تشریح ان لوگوں نے کی ہے ویدانت کہلاتے ہیں۔ کیوں کہ ان کا دعوا ہے کہ وہ اپنی حقیقی تعبیر ویدانت (اُپنشد) اور ویدانت سوتر کے موافق پیش کرتے ہیں۔ ان سب میں راما نج کے نظام کو زبردست اہمیت حاصل ہے۔

قدیم ہندوستان میں فلسفہ کے نظامات کی نشوونما انسانی ذہن کے صرف نظری سوالات کی بنا پر نہیں ہوئی۔ جس کا میلان تجریدی فکر میں مصروف رہنے کا ہوتا ہے۔ بل کہ

ایسی دلی بے قراری سے ہوئی ہے کہ مذہبی غایت حیات کا ساکشات کار یا تحقق کس طرح ہو سکتا ہے
یہ امر تعجب خیز ہے کہ ایسی تحقیق کے لیے تمام مختلف الخیال نظامات اپنے اصول، مقاصد و
شرائط میں متفق ہیں۔ دوسرے امور میں خواہ ان کے اختلافات کچھ بھی ہوں لیکن یہ امر
نمایاں ہے کہ جہاں تک ام الفضائل حیات یا اعلاترین کیفیت کے عام کلیات کا تعلق ہے
ان سب نظامات میں زبردست مطابقت پائی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر پہلے نظریہ
کرم اور تناسخ کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس کے متعلق تمام نظامات متفق ہیں کہ جو بھی کام
کوئی انفرادی وجود کرتا ہے وہ اپنے بعد ایک اثر چھوڑتا ہے جو آئندہ اس کے نیک اور بد
اعمال کے مطابق اس کو رنج اور خوشی بخشنے کی طاقت رکھتا ہے۔ جب اعمال کے ثمر
ایسے ہوں کہ موجودہ زندگی یا انسانی زندگی میں نہ مل سکتے ہوں تو انسان کسی اور قالب میں
آتا ہے تاکہ اس کے پھل بھوگ سکے۔

ویدک اعتقاد یہ ہے کہ جب یگیہ یا قربانی کے موقع پر صحیح تلفظ سے منتر پڑھے جائیں،
بشرطیکہ تمام مذہبی رسوم کی تفصیل کی ادائی بغیر کسی غلطی کے مناسب طور پر ہدایات کے
مطابق کی گئی ہو، تو وہ خود ایسا اثر رکھتی ہے کہ اپنی خواہش کے مقصد کو فوراً یا ایک زمانہ
کے بعد پیدا کرے۔ یہ غالباً کرم کے اصول کی سب سے ابتدائی صورت ہے۔ اس سے
ایک نیم شعوری اعتقاد کا اصول پیش ہوتا ہے کہ بعض مخفی اعمال ایک مدت کے بعد عام
علت و معلول کے ظاہری وسیلے کے بغیر اپنے اثرات مرتب کر سکتے ہیں۔ جب یگیہ کیا جاتا ہے
تو یہ ایک غیر مرئی سحری قوت چھوڑتا ہے جس کو "ادرشٹ" یا نا معلوم اور "اپورو" یا نیا کہتے
ہیں جس کے ذریعہ اپنی خواہش کی شے ایک پر اسرار طریقے سے حاصل ہو جاتی ہے کیوں کہ
"اپورو" کا طریقہ عمل نامعلوم ہے۔ سنہتا قرآن میں بھی یہ خیال پایا جاتا ہے کہ جو کوئی برے کام
کرتا ہے، وہ دوسرے عالم میں سزا پاتا ہے اور جو نیک عمل کرتا ہے، وہ سب سے اعلا
مادی لذات سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ یہ غالباً "رت" کے تصور یا واجب التعمیل ترتیب
اشیا سے وابستہ ہے۔ یہی وہ عناصر ہیں جس سے نظریہ کرم مدون ہوتا ہے۔ اُپنشدوں
میں بھی یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ انسان اپنے اچھے برے اعمال سے اچھے یا برے قالب اختیار کرتے
ہیں۔ لیکن اس پر زیادہ زور نہیں دیا گیا ہے۔ اصول کرم کے سلسلہ میں آستک نظامات کے
قائم کیے ہوئے دوسرے متعلق امور پر غور کرتے ہوئے یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ہر فعل کے

نامعلوم (ادرشٹ) اثر کو بالعموم کچھ وقت کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ فاعل کو ثواب و عذاب دینے کے قابل ہو۔ یہ اعمال جمع ہوتے رہتے ہیں۔ اور کرم کرنے والے کو دوسری زندگی میں پھل دینے کے لیے مسرت اور غم کا سرمایہ فراہم کرتے ہیں۔ اس زندگی میں صرف ان افعال کا پھل ملتا ہے جو بے حد بُرے یا غیر معمولی طور پر اچھے ہوں۔ انسان کے آئندہ ملنے والے جنم کی نوعیت کا تعین ان مسرتی اور المی تجربات کی نوعیت سے ہوتا ہے جو موجودہ زندگی کے پختہ اعمال سے تیار کیے گئے ہوں۔ چوں کہ زمانہ میں عالم کے اس طریق کا کوئی اساسی آغاز معین نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے یہ بھی نہیں بتایا جاسکتا کہ کس زمانہ میں انسان نے پہلی مرتبہ کرم کیے ہوں گے انسان کی گزشتہ مختلف زندگیوں کی تعداد بے شمار ہے۔ اور ہر ایک زندگی کی جبلتیں ہر فرد کی زندگی میں خوابیدہ طور پر چھپی رہتی ہیں۔ جب وہ ایک حیوان یا انسان کے طور پر کسی خاص جنم کو اختیار کرتا ہے تو اس حیات کی مخصوص جبلتیں ظہور پاتی ہیں۔ اصطلاحاً ان کو "واسنا" کہا جاتا ہے۔ ان واسناؤں کے مطابق انسان اپنے متعین کیے ہوئے اعمال کے لحاظ سے الم انگیز یا لذت بخش تجربات سے گزرتا ہے۔ اس کی عمر کی مدت کا تعین بھی اس کے ان اعمال اور تجربات کی میعاد اور تعداد سے کیا جاتا ہے جو اس کی گزشتہ زندگی کے بار آور اعمال سے مقسوم ہو چکا ہو۔ جب ایک مرتبہ بعض اعمال چند تجربات کے لیے موزوں ہو جاتے ہیں تو پھر ان سے اجتناب ممکن نہیں۔ لیکن وہ اعمال جو ابھی پختہ ہوئے ہوں ان کی ہمیشہ کے لیے بیخ کنی کی جاسکتی ہے بشرطیکہ انسان وہ حقیقی علم حاصل کرے جس سے تحقق ذات یا آتم ساکشات کار حاصل ہوتا ہے۔ لیکن ایسے ناجی شخص یا مُکت کو بھی ان لذتی اور المی تجربات سے گزرنا پڑتا ہے جو اس کے لیے پھل دینے والے پختہ کرموں کے ذریعہ مقسوم ہو چکے ہوں۔ ان افعال کی چار قسمیں ہیں (۱) نیک (۲) بد (۳) کچھ نیک اور کچھ بد جیسے ہمارے اکثر افعال ہوتے ہیں (۴) نہ نیک اور نہ بد۔ مثلاً وہ اعمال جو ترکِ ذات یا مراقبہ کے لیے کیے جاتے ہیں جو کسی نتیجہ کی خواہش سے متلازم نہیں ہوتے اور جب کوئی شخص اپنے کو اس طرح پابند کر سکے کہ صرف آخری قسم کے افعال انجام دے تو صرف اس وقت نہ کسی نئے کرم کے جمع کرنے سے بچا ہوا رہتا ہے جو اس کو تازہ پھل دے سکے۔ اس لیے وہ صرف گزشتہ کرموں کے پھلوں کا لطف اٹھاتا ہے جو پھل دینے کے لیے پختہ ہو چکے ہوں۔ اور اگر وہ اس اثنا میں حقیقی علم حاصل کرے تو اس کے گزشتہ جمع شدہ افعال فنا ہو جاتے ہیں۔ اور چوں کہ اس کے افعال نہ نیک ہوتے ہیں نہ بد۔ اس لیے

کوئی نئے کرم پختہ ہونے کے لیے جمع نہیں ہوتے۔ اور اس طرح وہ صرف پختہ کرموں کے پھلوں سے لطف اندوز ہونے کے بعد تمام کرموں سے الگ ہو جاتا ہے۔

قدیم ہندی نظامات نہ صرف انسان کے دکھ سکھ کے فرق کے اسباب اور نظریہ کرم و تناسخ میں جو بلا آغاز زمانہ کسی شخص کے اعمال اور واقعات عالم کے مخفی تعلق کی بنیاد پر جاری ہے متفق ہیں بل کہ وہ اس امر میں بھی متفق ہیں کہ بے ابتدا اسلسلہ کرم، پیدائش اور دوبارہ جنم کے ایسے ثمرات جو بے اندازہ زمانہ سے چلے آرہے ہیں۔ کہیں نہ کہیں ختم ہوتے ہیں۔ اور اس اصلی مقصد کو کسی زمانہ دراز یا کسی دور دراز دائرہ حکومت میں حاصل کرنے کی ضرورت نہیں بل کہ اس کی تلاش تو خود اپنے ہی اندر کرنی چاہیے۔ کرم تو ہمیں ایک بے انتہا دائرے کی طرف لے جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم اپنے آپ کو اپنے جذبات، خواہشات اور تصورات سے الگ کرلیں جو ہمیں فعل کرنے کی ترغیب دیتے ہیں تو ہم اپنے اندر ایک ایسی ذات پائیں گے جس کا تعلق فعل کے ساتھ کچھ بھی نہیں ہے، جو نہ دُکھ سہتی ہے نہ سکھ، نہ کوئی کرم کرتی ہے نہ دوبارہ جنم لیتی ہے۔ قدیم ہندوؤں نے جب دنیوی واقعات کے بے انتہا شور وغل سے تنگ آکر تلاش شروع کی اور یقین کیا کہ کہیں نہ کہیں پُر امن منزل ملے گی تب ان کو یہ منزل خود انسان کی روح یا آتما میں ہاتھ آئی۔ اس اعتقاد نے کہ کسی نہ کسی درجہ پر آتما کا ساکشات کاریا تحقق ہوگا کہ وہ مستقلاً تمام اعمال، احساسات اور تصورات سے الگ تھلگ ہے ان کو منطقی طور پر اس نتیجہ پر پہنچایا کہ روح کا تعلق ان مادی عناصر کے ساتھ خارجی، مصنوعی بل کہ وہمی ہے۔ دائرہ کرم کے ایک لامتناہی زمانے سے وراثت میں ملی ہوئی جہالت اور جذبات کے ہیجان سے ناپاکیوں کا تعلق ہم اپنی آتما سے پیدا کر لیتے ہیں۔ لیکن دراصل اپنی حقیقی فطرت میں روح تو اس قدر پاک ہے کہ ہماری زندگی کی ناپاکیاں اس کو چھو بھی نہیں سکتیں۔ اس اعلاترین ماورائی حالت کا ساکشات کاریا تحقق ہی منزلِ مقصود ہے اور کرم کے ذریعہ بے انتہا دائرۂ پیدائش اور تناسخ پر آخری کامیابی ہے۔

تمام ہندی نظامات (بدھ مذہب کو چھوڑ کر) ایک مستقل وجود کو تسلیم کرتے ہیں جو آتما، پُرش یا جیو کے الگ الگ نام سے پکارا جاتا ہے۔ البتہ روح کی حقیقی ماہیت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ چنانچہ نیائے اس کو بالکل بے کیف، بے صفت، غیر معین اور غیر شعوری وجود تسلیم کرتا ہے۔ سانکھیہ اس کی نوعیت کو خالص شعور سمجھتا ہے اور ویدانت کہتا

ہے کہ وہ ایک اساسی نقطہ وحدت ہے جو خالص شعور (چت)، خالص سرور (آنند) اور خالص وجود (ست)، پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن اس نقطہ نظر کو ظاہر کرنے میں سب متفق ہیں کہ آتما اپنی ماہیت میں خالص اور پاک ہے اور ہمارے اعمال وجذبات اور ناپاکیوں کو اس کا کوئی حقیقی حصہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اور جب سب گندگیوں کو دور کر کے مستقلاً خالص ماہیتِ ذات پر کامل طور پر غور کیا جاتا ہے اور خارجی تعلقات کو بالکل الگ کر دیا جاتا ہے تو اسی وقت خیر برتر حاصل ہوجاتی ہے۔

فلسفیانہ ادب کی ترقی کے باب کو ختم کرنے سے قبل ہم دنیا کے متعلق قنوطی طرزِ عمل اور آخرت کے متعلق رجائی اعتقاد کا ذکر کریں گے۔ تمام قدیم ہندی نظامات تسلیم کرتے ہیں کہ یہ دنیا دکھ کا گھر ہے۔ بالخصوص سانکھ، یوگ اور بدھ مت اس امر پر بہت زور دیتے ہیں کہ لذت و الم کے تجربات کے لاانتہا سلسلے کبھی پُرامن انجام کے قریب نہیں پہنچاتے۔ بل کہ کرم، تناسخ اور غم کے جال میں اُلجھاتے اور پھنساتے ہیں۔ لذت کے طور پر جو کچھ نظر آتا ہے وہ تو محض ایک دکھاوا ہے۔ اس لیے کہ ان کو قائم رکھنے کی کوشش بہت ہی تکلیف دہ ہے۔ اس کے علاوہ جب لذت نہیں پاتے تو تکلیف ہوتی ہے یا جب ہم ان کو پانے کے لیے مضطرب رہتے ہیں۔ تب بھی تکلیف ہوتی ہے۔ لذات کا آلام کے ساتھ جب اس قدر قریب کا تعلق ہے تو ان کو آلام کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے۔ جب ہم لذت کی تلاش کرتے ہیں تو گویا صرف دھوکا کھاتے ہیں کیوں کہ وہ ہمیں محض الم تک ہی پہنچاتی ہے۔ ہمارے تمام تجربات لازماً پُرالم ہیں۔ اور آخر کار الم ہی پیدا کرتے ہیں۔ الم اس دنیا کے طرزِ عمل کی انتہائی صداقت ہے۔ جو چیز معمولی انسان کے نزدیک مسرت بخش ہے وہی ایک صاف بصیرت رکھنے والے یوگی یا عاقل کے نزدیک پُر الم ہے۔ جس قدر کہ علم بلند اور برتر ہوگا اسی قدر غم کا احساس زیادہ ہوگا اور دنیوی تجربات سے عدم تشفی ہوگی۔ یوگی آنکھ کی پتلی کے مانند ہوتا ہے جس کو ایک خفیف سی مداخلت بھی ناقابلِ برداشت ہوتی ہے۔ اگر ہم الم کو دور کرنے کی تدبیر سوچیں تب بھی دنیاوی تجربات کا الم دور نہیں ہوسکتا۔ اگر کسی تدبیر سے دکھ دم بھر کے لیے دور بھی ہوجاتا ہے تو دوسرا دکھ اس کی جگہ آکھڑا ہوتا ہے۔ کوئی کام نہ کرنے سے یا خودکشی کر لینے سے بھی ہم اس سے بچ نہیں سکتے کیوں کہ ہماری فطرت ہمیں کام کرنے کے لیے مسلسل مجبور کرتی ہے اور خودکشی سے دوسرے غم اور دوبارہ جنم کی مصیبت پیدا ہوجائے گی۔ اس لیے ہمیشہ کے لیے اس سے نجات پانے کا

یہی ایک راستہ ہے کہ اخلاقی عظمت اور حقیقی علم کو کمال عروج پر پہنچایا جائے تاکہ ہمیشہ کے لیے غم کا خاتمہ ہو جائے۔ یہ تو ہماری جہالت ہے کہ ذات، زندگی کے تجربات یا ان کی لذات سے گہرا تعلق پیدا کر لیتی ہے جو ہمیں کام کرنے کی طرف راغب کرتی ہے اور ہمیں اکساتی ہے کہ لذات اور دوسرے جذبات اور افعال سے لطف اندوز ہوں۔ اعلا اخلاقی بلندی کے ذریعہ انسان دنیا کے تجربات سے بالکل بے حسی حاصل کر سکتا ہے اور تمام دنیاوی معاملات سے اپنے جسم، ذہن اور شعور کو جدا کر سکتا ہے۔ جب دل ایسا صاف پاک ہو جاتا ہے تو ذات اپنی حقیقی روشنی میں چمکتی ہے اور اس کی حقیقی ماہیت صحیح طور پر تصور میں آ سکتی ہے۔ اور جب یہ ایک بار حاصل ہو جائے تو ذات پھر کسی جذبہ یا جہالت سے متلازم نہیں ہوتی۔ وہ اس منزل پر ذہن (چت) سے بالکل الگ ہو جاتی ہے جو تمام جذبات، تصورات اور اعمال کی جڑ ہے۔ اس طرح نجات پائی ہوئی ذات ہمیشہ کے لیے غم کو مغلوب کر لیتی ہے۔ بہر حال یہ امر قابل غور ہے کہ مکتی کی کیفیت دنیا سے تعلق رکھنے کی عام نفرت پر مبنی نہیں ہے نہ ہی ایسے احساسات پر مبنی ہے جیسے کہ مایوس آدمی کے ہوتے ہیں۔ بل کہ مکتی کی ایسی قدر دانی پر مبنی ہے کہ وہ سب سے اعلا درجہ کی بابرکت کیفیت ہے۔

ہر نظام کے قنوطی مسلک کی تفصیل اس کی خاص حیثیت سے منطقی وجوب کی بنا پر ترقی پائی ہے۔ اس میں زندگی کے فرائض سے بچنے کا خفیف سا بھی رجحان نہیں پایا جاتا ہے بل کہ انسان صحیح انجام دہی اور حقیقی سمجھ کے ذریعہ ان سے بلند ہو جاتا ہے۔ اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ جب انسان اخلاقی عظمت کی اعلا چوٹی پر پہنچ جاتا ہے جہاں وہ اپنی ذات کے تحقق یا آتم ساکشات کار کا اہل ہو جاتا ہے جس کے مقابلہ میں نہ صرف دینوی اشیا حتیٰ کہ آسمانی خوشیاں بھی غیر اہم ہو کر نہ صرف ہٹ جاتی ہیں بل کہ اپنی حقیقی خصوصیت میں پُر الم اور نفرت انگیز ظاہر ہوتی ہیں اور یہ اس وقت ممکن ہوتا ہے جب اس کا دل تمام معمولی خوشیوں سے ہٹ گیا ہو تاکہ وہ اپنے نصب العین نجات کی طرف کوشش کر سکے۔

قدیم ہندوستان کے فلسفیانہ ادب کی ترقی سے درحقیقت یہ واضح ہوتا ہے کہ آتم ساکشات کار یا تحقق ذات کے معیاری فضل اور طمانیت کی جانب مذہبی مخلصانہ لگن ایک ایسی اساسی صداقت ہے کہ جس سے نہ صرف ہندوستان کے فلسفے بل کہ تہذیب کے پیچیدہ مظاہر کو منطقی طور پر مستخرج کیا جا سکتا ہے۔ غم ہمارے اطراف ہے، اس کا ہمیں کوئی خوف نہیں۔ اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ ہم بالطبع

الم ہیں اور با برکت ہیں۔ قنوطی نظریے سے سب خوف دُور ہو جاتا ہے اس لیے کہ وہ خود اپنی ذات کے آخری انجام اور نجات کی منزلِ مقصود کے بارے میں زبردست رجائی اعتقاد رکھتا ہے۔

ہندی فلسفہ کے تمام نظامات اخلاقی کردار کے ایسے عام اصول پر متفق ہیں جن کی پیروی حصولِ نجات کے لیے ضروری ہے۔ تقریباً سب یہ تسلیم کرتے ہیں کہ تمام جذبات پر قابو رکھا جائے کسی صورت میں زندگی کو ضرر نہ پہنچایا جائے، لذات کی تمام خواہشات کو ترک کیا جائے، اور جب وہ اخلاقی عظمت کا بلند درجہ حاصل کرتا ہے تو نصب العین کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے ذہن کو مزید پاکیزہ اور مستحکم بنا کر تیاری کرے۔ اور اکثر ہندو نظامات حصولِ مقصد کے ذرائع کو کام میں لانے کے متعلق بھی متفق ہیں۔ صرف چند تفصیلات اور کچھ اصطلاحات میں معمولی سا فرق ہے۔ لیکن وہ مسائل جو پاکیزگی کے لیے اختیار کیے جاتے ہیں ہر جگہ یکساں ہیں جس کی تائید فلسفہ یوگ سے ہوتی ہے۔ البتہ بعد کے زمانہ میں اور بالخصوص وشنو مذہب فکر میں بھگتی، یا عبادت نے زیادہ نمایاں مقام حاصل کر لیا۔ پس اگرچہ مختلف نظامات میں کئی اختلافات موجود ہیں لیکن ان کا نصب العین حیات، دنیا کے بارے میں ان کا طرزِ عمل اور نصب العین کے حصول کے وسائل یعنی "سادھن" اساسی طور پر یکساں ہیں۔ تمام نظامات میں تقریباً عملی سادھنی کی ایک بے نظیر وحدت ہے۔ مذہبی حوصلہ مندی ہندوستان میں عالمگیر ہے۔ اور سادھن کی اس یکسانیت نے ہندوستان کے لیے اس کی تمام تمناؤں، کوششوں اور فلسفیانہ، مذہبی اور اخلاقی جد و جہد میں زبردست وحدت حاصل کی ہے۔

پانچواں باب

بھگوت گیتا

قدیم ہندی فلسفہ کی دنیا میں، بھگوت گیتا نہایت مقدس مذہبی تصنیف خیال کی جاتی ہے۔ یہ تصنیف بہت ہی سادہ اور دل چسپ اسلوب میں پیش کی گئی ہے اور مکالمہ کی شکل میں ہے جو اس کو عجیب و غریب دل چسپی عطا کرتی ہے۔ لیکن یہ ظاہری فضیلت اس کی عظیم دل کشی کو واضح کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔ اس کا کام تو ایک مخصوص روحانی پیغام پہنچانا ہے۔ اگرچہ یہ ایک چھوٹی سی کتاب ہے لیکن اس کے اندر عرفان کا ایک دریا کوزے میں بند ہے۔ توحید کا بلند ترین تصور، روحِ انسانی کا روحِ کُل سے واسطہ، زندگی اور موت کا راز، جسم اور روح کا تعلق علم اور عمل کی باہمی نسبت، جذبات اور عقل کا رشتہ، صلح اور جنگ کا فلسفہ، غرض یہ کہ حیات اور ماورائے حیات کا شاید ہی کوئی اساسی مسئلہ ایسا ہو جو اس کے اندر موجود نہیں۔ گیتا کا بنیادی نظریہ قرآن کریم اور تصوف اسلامی کے نظریہ سے بہت قریب ہے۔ ہندوؤں کے شاستروں میں یہی ایک کتاب ہے جو ہندوؤں اور مسلمانوں کو دین قدیم کی اصلی وحدت سے آشنا کرتی ہے۔ از روئے اسلام توحید اصل دین ہے۔ کائنات کی وحدت اور انسان کی وحدت اس سے بہ طور نتیجہ حاصل ہوتی ہے۔ علم بھی کثرت میں وحدت کی تلاش کا نام ہے۔ اور اخلاق بھی کثرت اور تضاد میں وحدت کی کوشش ہے۔ عشق بھی وحدت کے جذباتی پہلو کا نام ہے۔ اگر وحدت کی روح کسی فرد یا قوم کے علم و عمل میں سرائت کر جائے تو جنگ اضداد میں تبدیل ہو جائے۔ گیتا کی تعلیم میں وہ تمام عناصر موجود ہیں جو زندگی کے اہم مسائل کی عقدہ کشائی میں مدد دیتے ہیں۔ شروع سے آخر تک یہ مذہبی رواداری

کی روح میں سانس لیتی ہے جو قدیم ہندی فلسفہ کی ایک نمایاں خصوصیت ہے۔ اس کا مصنف اخلاقیات یا مابعد الطبیعیات کے لطیف اور مشکل پسند تفصیلات سے بحث نہیں کرتا بل کہ ان سے متعلق عام اصولوں کی طرف توجہ کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس کا رشتہ انسان کی بہت زیادہ بنیادی اور انتہائی آرزو یا تمنا سے جوڑ دیتا ہے۔ اس تصنیف کا موضوع فلسفۂ اخلاقیات کا مجموعہ نہیں ہے۔ بل کہ اس میں مرکزی اخلاقی صداقت کی نوعیت کو واضح کر کے دل نشین کیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ قدیم ہندی فلسفہ میں اس کی اہمیت کیا ہے۔ دنیا کی مہذب زبانوں میں سے شاید ہی کوئی ایسی زبان ہو گی جس میں شری بھگوت گیتا کا ترجمہ نہ کیا گیا ہو۔ مختلف مذاہب فکر کے تابعین نے اس پر شرحیں لکھی ہیں اور ہر مذہب نے خود اپنی تائید میں گیتا کی شرح کی ہے۔ غالباً سب سے قدیم شرح "شنکر بھاشیہ" ہے۔ اس کے مباحث اور حوالوں کے دیکھنے سے اس بات میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ اس سے پہلے بھی شرحیں موجود تھیں جن کی تردید شنکر نے کی ہے۔ اور اپنی تعبیر میں اس اصول پر زور دیا ہے کہ حقیقی گیان کو ویدک فرائض یا دھرم شاستروں کے بتلائے ہوئے فرائض کے ساتھ ہرگز نہیں ملایا جا سکتا۔ اگر ایک شخص جہالت یا اگیان اور دلی تعلق سے ویدک فرائض کو انجام دیتا ہے اور اگر یگیہ دان اور تپ یعنی مذہبی ریاضتوں کا نتیجہ یہ ہو کہ اس کا نفس پاک ہو جائے اور انتہائی حقیقت کی نوعیت کے متعلق یہ حقیقی گیان حاصل کر لے کہ "برہمہ" ہی سب کچھ ہے، اور کوئی بھی کام کرنے کے اسباب ختم ہو جائیں تب بھی اگر وہ عام لوگوں کے مانند مقررہ فرائض کی بجا آوری جاری رکھتا ہے اور لوگوں کو ہمت دلاتا ہے کہ اسی طریقہ سے عمل کریں تو ایسے ہی کرموں کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ حقیقی گیان کے مخالف ہیں۔ جب کسی انسان سے خواہش یا محرک کے بغیر اعمال سرزد ہوتے ہیں تو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کرم کر رہا ہے یا فرائض ادا کر رہا ہے۔ صرف اس شخص کے متعلق جو ان کرموں میں دل چسپی لے رہا ہے یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ کوئی کرم یا فرائض انجام دے رہا ہے لیکن عقل مند یا گیانی انسان کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کرم کے صحیح معنی میں وہ کوئی کام کر رہا ہے کیوں کہ اس کو اپنے کرموں کے ساتھ کوئی بھی دل چسپی باقی نہیں رہتی۔ اگرچہ بظاہر معلوم یہی ہوتا ہے کہ وہ عام لوگوں طرح عمل کر رہا ہے۔ پس شنکر کے نزدیک گیتا کا اصلی مضمون یہ ہے کہ صرف صحیح

علم سے ہی نجات حاصل ہوتی ہے نہ کہ گیان اور انجام دہی فرائض کے اتحاد سے۔ شنکر اس امر کی تائید کرتا ہے کہ ہمارے تمام فرائض اگیان کی منزل پر تو اچھے ہیں لیکن گیان کی منزل پر نہیں۔ جب برہمہ کے ساتھ عینیت کا صحیح علم ظاہر ہوتا ہے اور جہالت فنا ہو جاتی ہے تو دوئی کے تمام تصورات جو کرموں کی انجام دہی کے ساتھ فرض کیے جاتے ہیں وہ ختم ہو جاتے ہیں اور ان کی ذمہ داری بھی ختم ہو جاتی ہے۔ گیتا کے تیسرے باب کے پہلے اشلوک کی تشریح کرتے ہوئے شنکر پہلے شارحوں کی رائے کی تنقید کرتا ہے جن کے نزدیک صحیح گیان حاصل ہو جانے پر بھی وجوبی فرائض ترک نہیں کیے جا سکتے۔ اس کے جواب میں وہ دھرم شاستر (سمرتی شاستر) کا حوالہ دے کر قطعی طور پر یہ واضح کرتا ہے کہ محض وجوبی فرائض کی عدم انجام دہی کوئی برے نتائج نہیں پیدا کر سکتی۔ اس لیے کہ عدم انجام دہی ایک نفی ہے۔ اور کسی منفی شے سے کوئی مثبت نتائج حاصل نہیں ہو سکتے۔ عدم انجام دہی کے بُرے اثرات ان لوگوں پر ہی اثر انداز ہوتے ہیں جنھوں نے ابھی تک اپنے تمام کرموں کو ترک نہیں کیا ہے۔ لیکن جو صحیح گیان حاصل کر چکے ہیں اور نتیجہ کے طور پر تمام کرموں کو ترک کر چکے ہیں وہ تو ویدوں کے وجوبی احکام اور دائرہ فرائض سے ماورا ہو جاتے ہیں۔ اور دھرم شاستروں سے بے نیاز ہو جاتے ہیں۔ صرف فرائض کی انجام دہی بذات خود نجات کی طرف لے جانے والی نہیں ہوتی۔ بل کہ اس سے بتدریج نفس کی پاکیزگی حاصل ہوتی ہے اور اس کی مدد سے صحیح علم ظاہر ہو سکتا ہے۔ جس کے ظاہر ہوتے ہی تمام فرائض ختم ہو جاتے ہیں۔ گیتا (۱۸، ۶۷) کی تعبیر میں شنکر ایک طولانی بحث کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ تمام فرائض میں دنیا کی ظاہری شکلوں کی کثرت کا مفروضہ پیش نظر ہوتا ہے اور اور یہ جہالت یا اگیان کی بنا پر ہوتا ہے اس لیے جس رشی نے برہمہ کا صحیح گیان یا اصلی حقیقت حاصل کر لی ہے اس کے لیے کوئی بھی کرم کرنے کے لیے باقی نہیں رہتا۔ اس لیے گیانی کو کسی قسم کے فرائض کو انجام دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ گیتا کی تعبیر جو شنکر نے کی ہے اس میں اس مفروضہ سے کام لیا جاتا ہے کہ گیتا کے فلسفیانہ اصول وہی ہیں جو خود شنکر کے ہیں۔ اس کا طریقہ تعبیر متن کے فقروں کی مناسبت پر اس قدر منحصر نہیں ہے جس قدر کہ اس کے نقطہ نظر کی تشریح کی معقولیت پر مبنی ہے اور جس کو وہ گیتا پر عائد کرتا ہے۔ اس لیے متعدد کتابوں میں گیتا کے متعلق جو نقطہ نظر اختیار کیا گیا ہے وہ شنکر کی

تشریح کے سراسر خلاف ہے۔ اور اس امر پر کافی زور دیا گیا ہے کہ گیانی کو بھی چاہیے کہ وہ اپنے مقررہ فرائض کو انجام دیتا رہے۔ باوجودیکہ ایسے فرائض کی انجام دہی سے اسے کچھ بھی فائدہ حاصل نہ ہو۔ یہاں تک کہ کرشن ایسا دیوتا بھی جس کی نہ ایسی تمنائیں تھیں جو پوری نہ ہوئی ہوں، نہ کسی قسم کی خواہشات تھیں نہ جذبات، لیکن پھر بھی انھوں نے اپنے پر عاید کیے ہوئے فرائض انجام دیے کہ تمام لوگوں کے لیے مثال قائم ہو۔ اور یہ سمجھا جائے کہ گیانی کو بھی مقررہ فرض انجام دینا چاہیے۔ (گیتا ۳، ۲۲)۔

گیتا ادب پر سرسری نظر ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ آنند گیان نے شنکر کی تفسیر پر اپنی شرح "بھگوت گیتا بھاشیہ دیوان" لکھی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس نے گیتا پر اس کے علاوہ ایک دوسری شرح بھی لکھی جو "گیتا شے" کہلاتی ہے۔ شنکر کے بعد تھوڑے عرصہ تک شرحوں کا سلسلہ موقوف رہا۔

رامانج کا استاد اعظم یامنا سنہ ۹۰۶ء میں پیدا ہوا۔ اس نے گیتا کے مضمون کا خلاصہ چند شعروں میں کیا ہے جو "گیتا رتھ سنگرہ" کہلاتی ہے۔ اس پر نگمانت مہا دیشک نے ایک شرح لکھی جو "گیتا رتھ سنگرہ رکشا" کہلاتی ہے۔ اس کی شرح چودھویں صدی کے وررور منی نے لکھی جو "گیتا رتھ سنگرہ دیپکا" کہلاتی ہے۔ ایک اور شرح ہے جو پر تیکش دیوتیا چاریہ نے لکھی ہے، جو "بھگوت گیتا رتھ سنگرہ ٹیکا" کہلاتی ہے۔ جس کا ذکر اوفرشٹ نے کیا ہے۔ یامنا کہتا ہے کہ گیتا کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ "نارا ین" ہی سب سے اعلا برہمہ ہے اور صرف بھگتی یا عقیدت سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے حصول کے لیے (سودھرم) ذاتی فرایض کی پابندی حقیقی گیان اور (ویراگیہ) دنیاوی لذتوں سے بے رغبتی کار آمد ہوتی ہے۔ یہ کہا گیا ہے کہ گیتا کے پہلے چھ باب میں گیان کرم اور خود کو ایشور کا خادم سمجھنا اور تمام کام ایشور کے لیے انجام دے کر اور تمام چیزوں سے تعلق چھوڑ کر آتما کے دھیان (یوگ) کے ذریعہ علم ذات کے حصول کا طریقہ بیان کیا گیا ہے۔ ساتویں باب سے بارھویں باب تک علم اور عمل کے ذریعہ پر جوش عقیدت "بھگتی یوگ" کے حصول کا طریقہ بتلایا گیا ہے۔ اور یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ خدا کی صحیح نوعیت کا تحقق یا ساکشات کار اسی عقیدت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ تیرھویں باب سے اٹھارھویں باب تک "پردھان"، "پرش"۔ عالم ظہور یا "جگت" اور "پر برہمہ" کی نوعیت کا بیان ہے اور ان کو کرم، گیان اور بھگتی کی نوعیت سے ممیز کیا گیا ہے۔ اس کے بعد یامنا گیتا کے باب کے مضامین

دایک ایک کر کے شمار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دوسرے باب میں (ستھت دہی) مستقل عقل والے رشی کی فطرت بیان کی گئی ہے۔ اور ایسا صحیح علم بے تعلق طریق پر اپنے فرایض کو انجام دینے کی عادت سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اپنی آتما کو زندہ جاوید سمجھنے سے آسان ہو جاتا ہے۔ تیسرے باب میں کہا گیا ہے کہ انسان کو سماج کے تحفظ (لوک رکشا) کے لیے اپنے فرایض بغیر کسی لگاؤ کے انجام دینا چاہیے اور اعمال کے نتائج کو ایشور پر چھوڑ دینا چاہیے، یہ خیال کر کے کہ "گن" افعال کے حقیقی کارکن ہیں۔ اور ان کی انجام دہی پر فخر کرنا فضول ہے۔ چوتھے باب میں ایشور کی نوعیت کا بیان ہے اور یہ کہ اپنے افعال پر ایسی نظر ڈالنا کس طرح سیکھیں کہ بر بنائے بے تعلقی وہ فعل کسی فعل کی تعریف میں شامل نہ ہو سکے۔ اس کے علاوہ مختلف اقسام کے فرایض اور علم کی برتری کا بیان بھی ہے۔ پانچویں باب میں فرایض کی راہ کے مختلف انداز اور فوائد بیان کیے گئے ہیں اور یہ بھی بتلایا گیا ہے کہ برہم کے ساکشات کار یا تحقق کی حالت کی نوعیت کیا ہوتی ہے۔ چھٹے باب میں یوگ کی ریاضت کی نوعیت، یوگیوں کی چار اقسام یوگ کے طریقے، یوگ کے کشف کی نوعیت اور ایشور کے ساتھ رفاقت کے طور پر یوگ کی انتہائی فوقیت کا ذکر کیا گیا ہے۔ ساتویں باب میں خدا کی حقیقت پر کرتی یا گن کے ذریعہ اس کی فطرت ہم سے کس طرح پوشیدہ ہے، کس طرح خدا سے حفاظت کا طالب ہونا چاہیے، بھگتوں کی نوعیت اور مختلف اقسام اور حقیقی روشن خیال کی فضیلت کا بیان کیا گیا ہے۔ آٹھویں باب میں خدا کی عظیم الشان قوت اور اس کی غیر متبدل اور ناقابل تغیر فطرت کی حقیقت کا بیان ہے اور ان لوگوں کے فرایض کا بھی بیان ہے جو خدا سے حفاظت کے طالب ہوتے ہیں اور صحیح عقل کی نوعیت جاننا چاہتے ہیں۔ نویں باب میں خدا اور بہ شکل انسان، اس کے اوتار کی شان اور عظمت کا بیان ہے اور اس کی بھگتی کے تعلق کی نوعیت بتلائی گئی ہے۔ دسویں باب میں خدا کے اعلا صفات کا لا تعداد شمار اور اسی سے تمام چیزوں کی وابستگی اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس کی بھگتی کو کس طرح شروع کرنا اور بڑھانا چاہیے۔ گیارہویں باب میں بتایا گیا ہے کہ کس طرح خدا کی صحیح فطرت کا ادراک کیا جا سکتا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ صرف عبادت یا بھگتی سے ہی خدا کو حاصل یا معلوم کیا جا سکتا ہے۔ بارہویں باب میں بھگتی کی فضیلت، بھگتی حاصل کرنے کے طریقے اور مختلف اقسام کی بھگتی کا بیان ہے۔ اور یہ بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ محبت کرنے والے بھگتوں کے پریم سے خدا بے حد

خوش ہوتا ہے۔ تیرہویں باب میں جسم کی نوعیت، تحقق ذات یا آتم ساکشات کار ہونے کے لیے روح کی پاکیزگی کی ضرورت، اور بندھن یا قید اور صحیح تمیز کی عادت کا ذکر ہے۔ چودھویں باب میں بیان کیا گیا ہے کہ گنوں سے کس طرح فعل کی نوعیت معین ہوتی ہے۔ گن کس طرح فنا کیے جاسکتے ہیں کہ ہم پر اثر نہ کریں۔ اور کس طرح صرف خدا ہی آتما کی آئندہ تقدیر کی تمام راہوں کا واحد سرچشمہ ہے۔ پندرہویں باب میں مذکور ہے کہ وہ حاکم مطلق ساری و سایر ہونے اور سب کا پرورش کرنے والا حاکم ہونے پر بھی کس طرح خالص روحوں سے اور غیر ذات کے ساتھ تعلق رکھنے والی روحوں سے مختلف ہے۔ سولھویں باب میں وجودوں کی تقسیم، دیوتائی وجود اور شیطانی وجود میں، اور ہمارے فرائض کی صحیح نوعیت کے علم کی پکی بنیاد رکھنے کے لیے مقدس کتابوں کی قابل ترجیح حیثیت کا ذکر ہے۔ سترہویں باب میں مذہبی امور کو غیر مذہبی امور سے تمیز کرنے کا بیان ہے۔ اٹھارہویں باب میں مذکور ہے کہ خدا کو کس طرح تمام افعال کا فاعل مطلق تسلیم کیا جائے۔ اسی باب میں اپنے افعال کے نتائج کی نوعیت اور پاکیزگی کی ضرورت کو بیان کیا گیا ہے۔ یامنا کے مطابق "کرم یوگ" یا راہ عمل مذہبی ریاضتوں، پاک مقامات کی جاترا اور دان دھرم اور یگیہ پر مشتمل ہے۔ "گیان یوگ" یا راہ علم ضبطِ نفس اور پاکیزگیِ نفس پر مشتمل ہے "بھگتی یوگ" یا راہ عبادت ایشور کے دھیان پر مشتمل ہے جس کا فیضان ایشور سے رفاقت کے انتہائی آنند سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ تین عام راہیں ایک دوسرے کی طرف رہنمائی کرنے والی ہیں۔ تینوں راہیں لازمی طور پر خدا کی عبادت کی ہیں، خواہ ان کو وجوبی سمجھا جائے یا خاص موقعوں پر کی جانے والی سمجھا جائے۔ بہر حال وہ آتما کی صحیح نوعیت کو معلوم کرنے میں ممد و معاون ہیں۔ جب آتم ساکشات کار سے اگیان یا جہالت تمام تر دور ہو جاتی ہے اور جب انسان ایشور کی پرا بھگتی یا اعلا تر عقیدت حاصل کر لیتا ہے تو وہ ایشور کے دربار میں قبول کر لیا جاتا ہے۔

رامانج مشہور و معروف ویشنو استاد اور "برہمہ سوتر" کا شارح سنہ ۱۰۱۷ء میں پیدا ہوا۔ اس نے "ویشستا دویت" یا خدا پرستی کے طور پر توحید کے طریقوں کے مطابق گیتا کی شرح لکھی ہے۔ اس شرح کی شرح "تات پریا چندریکا" وینکٹ ناتھ نے لکھی جو ویدانت آچاریہ کہلاتا ہے۔ رامانج نے عام طور پر تعبیر کے ان ہی طریقوں کو اختیار کیا ہے جو اس کے استاد یامنا نے اپنے خلاصہ میں بیان کیے تھے۔ ذات پات کے فرائض کے حکم کے متعلق

رامانج کہتا ہے کہ گیتا میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہر ایک کو وہ فرائض انجام دینا چاہیے جو ہر ایک ذات کے لیے مقرر کیے گئے ہیں۔ چوں کہ شاستر خدا کے احکام ہیں اور کوئی بھی اس کے احکام کی خلاف ورزی نہیں کر سکتا۔ اس لیے جن وجوبی فرائض کا دھرم شاستروں میں ذکر کیا گیا ہے وہ تمام افراد کے لیے لازمی ہیں۔ اور ہمیں چاہیے کہ ان فرائض کو پھل کی خواہش کے بغیر صرف اس لیے انجام دیں کہ وہ شاستروں کے احکام ہیں۔ البتہ یہ فرائض صرف خدا کو خوش کرنے کے لیے اور اس کی پرستش کی خاطر انجام دیے جاتے ہیں۔ جس سے نفس تمام ناپاکیوں سے پاک ہو جاتا ہے۔ اور جب حواس پر قابو حاصل ہو جاتا ہے تو انسان راہ عقل (گیان مارگ) کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ انسان اپنی ترقی کی کسی منزل پر بھی خدا کی عبادت کے فرض کو فراموش نہیں کر سکتا۔ خدا کی ایسی پرستش سے اس کے وہ تمام گناہ بتدریج دُھل جاتے ہیں جو آغاز زمانہ سے جمع تھے اور وہ پاک اور اہل ہو کر راہ علم کے لائق ہوتا ہے (رامانج کی شرح گیتا ۳، ۳، ۳، ۴)۔ گیتا کے تیسرے ادھیائے اور آٹھویں شلوک کی تعبیر کرتے ہوئے رامانج کہتا ہے کہ راہ فرائض (کرم یوگ) راہ علم (گیان یوگ) سے بلند تر ہے۔ راہ فرائض فطرتاً علم ذات کی طرف لے جاتی ہے۔ اس لیے علم ذات بھی اس میں شامل ہے۔ صرف راہ علم ہمیں کسی طرف نہیں لے جا سکتی کیوں کہ بغیر کام کے کوئی جسم بھی زندہ نہیں رہ سکتا۔ یہاں تک کہ وہ لوگ جو اپنے کو راہ علم سے وابستہ رکھتے ہیں ان کو بھی وجوبی اور موقتی (نیتہ یمتک) فرائض انجام دینا چاہیے۔ اور اسی راہ کے ذریعہ ترقی کرتے ہوئے اور محض فرائض کی ادائیگی سے ایک شخص تحقق ذات یا آتم ساکشات کار حاصل کر سکتا ہے اور جب تک تحقق ذات (آتماولوکن) اور اس کے ذریعہ نجات حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک فرائض کی انجام دہی کرتے رہنا چاہیے۔ لیکن انسان کا سب سے اہم فریضہ یہ ہے کہ اعلاترین اور پُرجوش بھگتی کے ساتھ خدا سے دلی تعلق رکھے۔

مدھوآچاریہ یا آنند تیرتھ تیرہویں صدی میں ہوئے ہیں۔ انھوں نے بھگوت گیتا کی شرح گیتا بھاشیہ کے علاوہ ایک دوسری کتاب بھی لکھی جس کا مقصد گیتا کے اصل مضامین کا اظہار تھا۔ اس کا نام بھگوت گیتا تات پریہ نرنئے ہے۔ ان دونوں کتابوں کی شرح جئے تیرتھ نے کی۔ جو پرمیہ دیپکا اور نیائے دیپکا کہلاتی ہے۔ مدھوا نے سارا زور اس پر دیا ہے کہ خدا ہر چیز سے مختلف ہے۔ اور ہمارے اعلاترین نصب العین کا حصول

عبادت کے ذریعہ یعنی بھگتی اور دلی تعلق کے ذریعہ ہو سکتا ہے وہ اپنی تعبیر کی طویل بحث میں شنکر کے توحیدی نظریہ کی تردید کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے چوں کہ ہر ایک چیز کا ہونا نہ ہونا صرف حاکم مطلق (ہری) کے ارادے پر منحصر ہے۔ اس لیے انسان کو چاہیے کہ دنیاوی چیزوں کے ساتھ اپنا کوئی تعلق محسوس نہ کرے۔ تمام لوگ اپنے فرائض کو انجام دیں۔ مدھوا کے بعد کرشن بھٹ نے چودھویں صدی میں گیتا کی ایک شرح لکھی جو "گیتا ٹیکا" کہلاتی ہے۔ راگھویندر سوامی نے سترہویں صدی میں تین کتابیں گیتا دیورتی، گیتارتھ سنگرہ، اور گیتارتھ ویوان لکھی ہیں۔ گیتا کی شرحیں بہت سے اہل علم نے لکھی ہیں جیسے نمبارک مذہب کے پیرو ولبھ آچاریہ، وگیان بھکشو، کیشو بھٹ، جو "گیتا نتو پرکاشکا" کہلاتی ہے۔ مدھوسودن کی لکھی ہوئی شرح کو "گوڑارتھ دیپکا" کہتے ہیں۔ برہمانند گیری کی شرح بھگوت گیتا پرکاش کہلاتی ہے۔ دتتا تریہ کی "پربودھ چندریکا" اور سریدھر سوامی کی شرح "سبودھنی" کہلاتی ہے۔ نیل کنٹھ کی "بھاو دیپکا" اور شیو نقطہ نظر سے راجانک اور رام کنٹھ کی لکھی ہوئی شرح "سرو تو بھدر" کہلاتی ہے۔ گیتا کے عام مضمون پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں جیسے الھنوا گیتا اور نرسمہہ ٹھاکر کی بھگوت گیتارتھ سنگرہ۔ گوکل چندر کی "بھگوت گیتارتھ سار" کیولیانند سرسوتی کی "بھگود گیتا سار" اور نرہری کی "بھگود گیتا سار سنگرہ"۔

ان میں اکثر شرحیں یا تو شنکر بھاشیہ کے نقطہ نظر سے لکھی گئی ہیں جو دوسرے الفاظ میں ان ہی تصورات کی تکرار ہے یا وشنو نقطہ نظر سے جس میں زندگی کی تمام منازل میں انسانوں کے عام فرائض کی گرفت کو پسندیدہ نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ البتہ کہیں کہیں خدا اور انسانوں سے تعلق کے بارے میں کچھ اختلاف ہے۔ یہاں ان کے تفصیلی بیان کو ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ اس کی گنجائش نہیں۔

"اے ارجن تو یوگی ہو جا، کیوں کہ یوگی کا درجہ تپ کرنے والے ریاضت کش سے بلند ہے، اس کا مرتبہ شاستر کا گیان رکھنے والے عارف سے بھی بڑا ہے اور کسی خاص مقصد سے کام کرنے والے عملی آدمیوں سے بھی بلند تر ہے" (گیتا، ۶،۴۶) گیتا میں یوگ کی ایسی اہمیت کے پیش نظر اس کے چند نقاط کا ذکر ضروری ہے۔ گیتا خواہ کسی نے لکھی ہو لیکن یہ قابلِ قیاس معلوم ہوتا ہے کہ لکھنے والا یوگ کے اس اصطلاحی مفہوم سے ضرور ناواقف تھا جس کو پتنجلی نے "یوگ سوتر" میں استعمال کیا ہے یعنی "چت ورتی نرودھے" یا نفس کی تمام حرکات

کی موقوفی۔ لفظ یوگ گیتا میں بہت سے معنوں میں استعمال ہوا ہے مثلاً بدھی یوگ اور کرم یوگ یوگ کا لفظ اس طرح بھی استعمال ہوا ہے کہ خود اپنے نفس کو پرماتما یا آتما پر مرتکز کیا جائے۔ مگر ان مختلف معنوں میں "ملانا یا جوڑنا" ہی غالب مفہوم ہے۔ ملانا یا جوڑنا سے مراد کسی چیز سے ربط و تعلق پیدا کرنا ہے لیکن اس کا اطلاق کسی دوسری چیز سے قطع تعلق کرنے پر بھی کیا جاسکتا ہے۔ یعنی ایسا ربط و تعلق پیدا کرنے کے معنی دوسری طرف سے قطع تعلق ، ر ، اکرنے کے بھی ہوتے ہیں۔ یہ اساسی و ناگزیر قطع تعلق تمام لذات اور اعمال کے نتائج کی خواہشات سے بے تعلق ہے (پھل تیاگ)، خواہشات کو ترک کیے بغیر کسی قسم کا اعلا اتحاد ممکن نہیں ہے جب تک کوئی شخص اپنے تمام حسّی معروضات اور اعمال کے تعلق پر فتح پاکر افعال کے نتائج کی تمام خواہشوں کو ترک کرنے میں کامیاب نہ ہوجائے اس وقت تک یوگ میں قایم یا "یوگا روڑھ" نہیں ہوسکتا۔ فرائض کی انجام دہی کے وقت ہمیشہ اپنے من کو لذت والم کی تمام محرکات سے پاک رکھنے کی کوشش سے ہم بتدریج اس کو ایسی سطح تک بلند کرنے میں کامیاب ہوجاتے ہیں جہاں اس کو خود غرض لذت اور لطف اندوزی کے محرکات سے بچا رکھنا ہمارے لیے فطری ہوجاتا ہے۔ اس منزل پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ یوگ میں قائم ہوگیا ہے اس سے فطرتاً اعلاتر اور ادناتر یا حقیقی اور غیر حقیقی ذات کے درمیان ایک تصادم پیدا ہوجاتا ہے۔ کیوں کہ جب ادنا ذات کا رجحان محتاط مقاصد اور لذت و خود غرضی کے محرکات کے متعلق ہوتا ہے تب بھی اس کے اندر ایک اعلا معیار ہوتا ہے جو اس کو بلند کرنے والا ہوتا ہے۔ انسان خود اپنا دوست بھی ہے اور دشمن بھی۔ اگر وہ اپنے طبعی میلانات اور جنسی لطف اندوزی کی تحریصوں کی طرف مائل ہوتا ہے تو وہ بُرائی کے راستہ پر جاتا ہے اور خود اپنی اعلا اغراض کا دشمن ہوجاتا ہے۔ حالاں کہ یہ اس کا فرض ہے کہ خود کو بلند کرے اور ایسی کوشش کرے کہ کہیں ڈوب نہ جائے بل کہ خود کو تمام حسی لذتوں سے بے تعلقی کی بلند سطح پر پہنچائے۔ یہ ثنویت کا تصور جو دوست اور دشمن، فاتح اور مفتوح، بلند کرنے والی قوت اور پستی کی طرف مائل کرنے والی قوت میں پایا جاتا ہے وہ فطرتاً ایک اعلاتر ذات (پرماتما) اور ایک ادنا ذات (آتما) کے فرق پر مشتمل ہے۔ اور جب اعلا ذات ادنا ذات کو فتح کرتی ہے تو اسی وقت یہ ذات خود کی دوست ہوجاتی ہے اور وہ شخص جو اپنے جذبات اور ذاتی تعلقات کو فتح کرنے سے قاصر رہتا ہے وہی اپنی ذات کو دشمن بنالیتا ہے۔ بہر حال یہ ظاہر ہے کہ ادنا ذات برائی کی پستی کی جانب مائل

ہوتے ہوئے بھی اپنے اندر بلند ہونے کی قوت جبلی طور پر پوشیدہ رکھتی ہے۔ ذات کو بلند کرنے کی قوت کہیں باہر نہیں ہے بل کہ اپنی ذات میں ہی قائم ہے اور گیتا اپنے اس حکم پر زور دیتی ہے کہ: تجھ کو چاہیے کہ خود کو بلند کرے نہ کہ پستی میں اپنے کو غرق کردے۔ اس لیے کہ ذات خود ہی اپنی دوست اور خود ہی اپنی دشمن ہے (گیتا، ۶، ۵)۔

اور جب ذات اپنے ادنا میلات کو فتح کرلیتی ہے اور بلند سطح پر اٹھ جاتی ہے تو اسی وقت وہ اعلا ذات (پرماتما) سے ربط و تعلق پیدا کرتی ہے۔ اور یہ اعلاتر ذات ہمیشہ بلندی کے نصب العین کے طور پر باقی رہتی ہے۔ ذات میں یوگ کا عمل ایک طرف تو اس کوشش پر مشتمل ہے جس کی وجہ سے یوگی خود کو ان حسّی الفتوں سے بے تعلق کرلیتا ہے جن کی جانب وہ بالطبع راغب تھا اور دوسری طرف ان کوششوں پر جن سے وہ بلند ہونے کی سعی کرتا ہے اور اعلا ذات سے ربط و تعلق پیدا کرتا ہے۔ پہلی منزل پر ایک انسان اپنے فرائض کو شاستروں کے احکام کے موافق انجام دیتا ہے، پھر وہ اپنے فرائض کو انجام دیتا ہے کہ خود غرضی اور لطف اندوزی کے تمام محرکات سے خود کو الگ کرلے۔ دوسری منزل میں وہ ادنا محرکات کو فتح کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے اور اعلا ذات سے متحد ہو جاتا ہے۔ لیکن اس منزل پر بھی وہ اپنے فرائض کو محض فرائض کی خاطر انجام دے سکتا ہے یا وہ خود کو خاص توجہ کے دھیان اور پرماتما کے ساتھ اتحاد کے لیے وابستہ کرسکتا ہے۔ اسی لیے گیتا میں کہا گیا ہے کہ وہ شخص جس نے خود کو فتح کرلیا ہے اور اپنی ذات کے ساتھ شانتی میں ہے وہی شخص پرماتما سے ربط رکھتا ہے اور ایسا ہی شخص حقیقی فلسفی ہے کیوں کہ وہ نہ صرف صداقتوں سے آگاہ ہوتا ہے بل کہ ایسی صداقت کے راست وجدانی ادراک اور باطنی تحقق سے مسرور رہتا ہے۔ وہ خود کہیں نہیں ڈگمگاتا اور اپنے حواس کو مغلوب کرلینے سے وہ سونے اور پتھر کو ایک نظر سے دیکھتا ہے وہ دوستوں اور دشمنوں کے ساتھ یکساں برتاؤ کرتا ہے، نیک اور بد کے ساتھ یکساں سلوک کرتا ہے۔ اس کا اتحاد پرماتما کے ساتھ ہے اور وہی یوگی ہے (گیتا، ۶، ۸)۔

ایسا یوگی جو دھیان یوگ کے ساتھ خود کو پرماتما سے متحد کرنا چاہتا ہے، اس کو گیتا یہ نصیحت کرتی ہے کہ وہ تنہائی کی زندگی بسر کرے۔ جسم اور نفس کو قابو میں رکھے، نہ کسی چیز کی خواہش کرے اور نہ کوئی چیز قبول کرے (گیتا، ۶، ۱۰) یوگی کو چاہیے کہ ایک پاک و صاف اور ہموار جگہ پر بیٹھے۔ اور اپنی نشست پر قائم ہونے کے لیے دکش، گھاس زمین پر بچھائے

اس پر چیتے کی کھال ڈالے، اس پر نرم کپڑا بچھائے۔ اپنے خیالات حواس اور حرکات کو قابو میں لائے اور اپنے من کو خدا کی طرف یکسر کر دے۔ اور اس طرح اپنے کو پاک کر کے یوگ یا یکسوئی کا عمل کرے (گیتا ۶، ۱۲)۔ یوگی نہ بہت زیادہ کھائے نہ کم، نہ زیادہ سوئے نہ کم۔ بل کہ زندگی کی ایک درمیانی راہ اختیار کرے۔ اور افراط و تفریط سے بچے۔ افراط و تفریط سے بچنے کا یہ طریقہ اس طریقے سے بالکل مختلف ہے۔ جس کو پتنجلی نے نصیحت کے طور پر پیش کیا ہے۔ ان کے یوگ کا معیار مطلق انتہا پسندی کا ہے جو جسم و نفس کے تمام افعال کی مکمل موقوفی پر مشتمل ہے۔ اس کے برعکس گیتا درمیانی راہ، اعتدال سے کھانا پینا، سونا، جسمانی حرکات اور عام طرزِ عمل کا سنہری درمیانی راستہ تجویز کرتی ہے۔ گیتا کے نزدیک یوگی کا مقصد نفس کو بالکل فنا کرنا نہیں ہے بل کہ نفس یا ادنیٰ ذات کو اعلا ذات سے ملانا ہے۔ اس یوگی کے لیے جو دھیان کی مشق کرتا ہے اپنے طرزِ نشست میں پختگی حاصل کرنے کے لیے گیتا یہ نصیحت کرتی ہے کہ یوگی اپنے جسم، سر، کندھوں کو سیدھا رکھے اور اپنی نشست میں قائم اور غیر متحرک ہو کر کسی طرف نہ دیکھے اور آنکھوں کو اپنی ناک کی نوک پر جمائے۔ بے شک گیتا سانس کو قابو میں کرنے کے عمل یا "پرانایام" سے بھی واقف ہے۔ لیکن دھیان یوگ کے چھٹے باب میں اس کا ذکر نہیں آتا جہاں یوگ کی مشق اور یوگی کے کردار کے لیے پورا باب وقف کیا گیا ہے۔

یوگی کا راستہ بیان کرتے ہوئے گیتا کے چھٹے باب میں نصیحت کی گئی ہے کہ یوگی برہم چاری کی سخت زندگی بسر کرے۔ اپنے دل کو دنیاوی مقاصد سے ہٹا دے اور صرف خدا کا دھیان کرے۔ اپنے تمام افعال اس کی جانب منسوب کرے اور اس سے اتحاد میں رہنے کی کوشش کرے۔ اس سے اس کی روح کو سکون ملے گا، جس سے وہ اپنی انفرادیت خدا میں گم کر دے گا۔ اور فنا پذیری ذات کے آنند میں خدا میں قائم ہو جائے گا (گیتا ۶، ۱۵)۔ یوگی خدا سے واصل اس وقت کہلاتا ہے جب وہ اپنے من کو اپنی ہی ذات پر مرتکز کرے۔ اور تمام خواہشات سے بے تعلق ہو۔ وہ اپنی کوششوں سے ایسے اتحاد کی طرف نفس کو تمام دوسری چیزوں سے دور رکھتا ہے اور خود اپنی ذات کا مشاہدہ اپنے اندر کر کے سکون اور قناعت میں مگن رہتا ہے۔ اس اعلا حالت میں یوگی کامل آنند سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ اپنی خالص عقل سے تمام حسی لذات کو ترک کر کے اور اس طرح خدا میں قائم ہونے کے بعد وہ پھر کبھی

خدا سے جدا نہیں کیا جاتا۔ ایسا یوگی اپنی تمام خواہشات کو بھول جاتا ہے اور اپنے من کے ذریعہ اپنے سارے حواسوں کو قابو میں رکھتا ہے۔ اور جب کبھی خود اس کا من مختلف چیزوں کی طرف دوڑنا چاہتا ہے تو وہ اس کو قابو میں رکھنے اور اس کو خود اپنی آتما پر مرتکز کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اطمینان سے اپنے من کو آتما میں قائم کر کے وہ ہر قسم کے خیالات سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور بتدریج حستی الفت و کشش سے خود کو دور رکھنے کا عادی بنالیتا ہے۔ اس منزل اتحاد پر یوگی محسوس کرتا ہے کہ اس نے اپنا اعلا مقصد پالیا۔ لہٰذا بڑے بڑے دنیاوی دکھ بھی اس کو مطلقاً متاثر نہیں کر سکتے۔ چناں چہ یوگ کی تعریف بعض وقت یہ بھی کی جاتی ہے کہ مصائب سے بے تعلقی کی حالت کا نام یوگ ہے۔ (گیتا۔ ۶۔ ۲۳) ایک شخص مستقل مزاجی اور خود اعتمادی کی کوششوں سے ایسی حالت حاصل کر سکتا ہے کہ وہ ابتدائی ناکامی سے مایوس نہیں ہوتا۔ جب کوئی یوگی ایسا اتحاد اپنی ذات یا خدا کے ساتھ کر لیتا ہے تو وہ چراغ کی بے حرکت لو کی طرح ہوتا ہے جو ایک خاموش جگہ رکھا ہوا ہو اور جو تمام تغیروں سے غیر مضطر اور تمام جذبوں سے غیر متاثر رہتا ہے (گیتا۔ ۶۔ ۱۹) وہ یوگی جس نے اپنی ذات یا خدا سے اعلا حالت اتحاد حاصل کر لی ہے وہ برہمہ کے ساتھ ربط پیدا کر لیتا ہے۔ یا برہمہ کا درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ اور بہت زور دے کر کہا جاتا ہے کہ وہ وجد اور خوشی سے معمور ہو جاتا ہے، خدا کے ساتھ متحد ہو جانے سے وہ تمام اشیا میں اپنا ہی ادراک کرتا ہے اور تمام چیزوں کو اپنے من میں دیکھتا ہے۔ کیوں کہ خدا سے ایک ہو جانے سے ایک طرح سے وہ خدا کے ساتھ بالکل مل جاتا ہے۔ وہ تمام چیزوں کو خدا میں اور خدا کو تمام چیزوں میں دیکھتا ہے۔ تاہم یہ محض مجرد وحدت الوجود نہیں ہے کیوں کہ ایسی رائے گیتا کے اصلی اصول کے قطعی خلاف ہے جو متعدد بار مختلف سیاق عبارت میں دہرائی گئی ہے۔ یہ ایسی رمزی حالت ہے جس میں ایک طرف تو یوگی خدا سے کامل اتحاد حاصل کر کے اپنے کو اس کے عین مطابق پاتا ہے۔ اور دوسری طرف وہ دنیا کی چیزوں سے بے تعلق نہیں ہو جاتا۔ وہ ان کا ایسا ہی خیال رکھتا ہے جیسا کہ اپنی ذات کا۔ وہ اپنی خوشی کو دوسروں کی خوشی پر ترجیح نہیں دیتا۔ نہ وہ اپنی مصیبت اور تکلیف کو دوسروں سے زیادہ یا دوسروں کے مقابل زیادہ قابل انسداد سمجھتا ہے۔ وہ خدا سے واصل ہو کر اس کو اپنا آقا سمجھتا ہے جس کی وہ پرستش کرتا ہے۔ وہی ربّ اعلا ہے جو تمام چیزوں پر ساری و سائر ہو کر ان کو تھامے ہوتے ہے۔ خدا سے واصل ہو کر یوگی اپنی ادنا اور

چھوٹی ذات سے ماورا ہو جاتا ہے۔ اور اپنی اعلا ذات کو نہ صرف اپنی برتر کوششوں کے اعلا نصب العین کے طور پر بل کہ تمام حقائق کی اعلا حقیقت کے طور پر خدا میں پاتا ہے۔ یوگی جذبہ اور خواہش کی اپنی ادنا ذات کو اپنے آپ سے بے تعلق کر لیتا ہے تو وہ خود کو ایک اعلا عالم کی طرف بلند کرتا ہے جہاں "میں اور تو" کا امتیاز ختم ہو جاتا ہے۔ فرد کی دل چسپی اپنے شخصی تعینات کو کھو بیٹھتی ہے اور بڑھ کر عالم گیر ہو جاتی ہے۔ اور تمام جانداروں کے اغراض کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔ اس نقطہ نظر سے بعض وقت یوگ کو گیتا میں نقطہ نظرِ مساوات (سمتوم) کہا گیا ہے۔ (گیتا۔ ۲۔ ۴۸)۔

پتنجلی کے یوگ سوتر کے مانند گیتا میں لفظ یوگ کا کوئی معین اور اصطلاحی مفہوم نہیں ہے اس لیے یوگ کی تعریف ایک نہیں بل کہ بہت سی ہیں۔ چناں چہ گیتا (۵۔ ا) میں یوگ کرم یوگ یا کام کرنے کے فرض کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور گیتا ۲۔ ۳ میں اس کو سانکھیہ کی راہ یا راہ علم سے مختلف سمجھا گیا ہے۔ ۳، ۳ میں لفظ کرم یوگ یوگیوں کی راہ کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ اور اس کا حوالہ ۳۔ ۷۔ ۲۔ ۵ میں دیا گیا ہے۔ اور بدھی یوگ کا لفظ کم از کم تین بار ۲۔ ۴۹۔ ۱۰۔ ۱۰۔ ۱۳۔ ۵۸ میں استعمال کیا گیا ہے اور ایک بار ۱۴۔ ۲۶ میں بھگتی یوگ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ لیکن ان مختلف مقامات پر سیاق عبارت کے لحاظ سے لفظ یوگ کے جو معنی موزوں اور مناسب معلوم ہوتے ہیں وہ ہیں "ربط و تعلق" اور یہی گیتا کے یوگ کا مرکزی تصور ہے۔ گیتا کی ایک خاص تعلیم یہ ہے فرائض کو انجام دینا لازمی ہے اور ان کی ادائی کی وجوبیت کو ہی گیتا میں کرم یوگ کہا جاتا ہے۔ اگر ان کو خود غرضی یا نفع یا لذت کی بنا پر انجام دیا جائے تو وہ بلند تر مقصد کی طرف نہیں لے جاتے۔ اس لیے یہ نصیحت کی گئی ہے کہ ان کو نفع یا تحریکِ لذت کے بغیر انجام دیا جائے۔ انسان ان فرائض کو انجام بھی دے اور خود کو ان افعال سے پیدا ہونے والے اچھے برے نتائج دکھ، درد، تعریف و مذمت سے پاک رکھے۔ اس کے لیے معقول طریقہ یہی ہے کہ ان کے پھلوں کی تمام خواہشات سے خود کو بے تعلق رکھے۔ تمام پھلوں کی خواہشات سے اپنے کو بے لاگ رکھنا ہی ادائگی فرض کا فن ہے (یوگ کرم سو کوشلم۔ گیتا ۲۔ ۵۰) ادائگی فرائض کا فن یا وہ فن جس سے انسان خود کو بے تعلق رکھتا ہے۔ اس کو یوگ نہیں کہا جا سکتا لیکن اس کو یوگ شاید اس لیے کہا گیا ہے کہ وہ حقیقی یوگ یا اتحاد خدا کی تحصیل کا لازمی پیش خیمہ ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یوگ کا ارتقا بتدریج اعلا سے اعلا تر معنوں کی طرف ہوتا گیا ہے۔ جو اپنے اصلی ابتدائی معنے "ربط و تعلق" پر منحصر ہے۔

اس سلسلہ میں یہ غور کرنا ضروری ہے کہ "پرانایام" کا عمل جو پتنجلی یوگ میں لازم ہے کرم یوگ یا بدھی یوگ یا اس یوگ میں جس سے خدا کے ساتھ اعلا ربط قائم کیا جاتا ہے لازمی نہیں۔ پرانایام یا حبسِ دم کا حوالہ بعض قسم کے دھیان کے قائم مقام کے لیے ملتا ہے جو گیتا کے اصلی یوگ کے تصور سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا۔

گیتا کا مصنف انسان کی اخلاقی کش مکش سے بہ خوبی واقف ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اپنی اعلاتر ذات کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کرنے کی کوششوں سے ہی ہم اپنے جذبات اور کرموں کے پھلوں کی خواہشات اور چھوٹی چھوٹی خود غرضیوں کی ترجیحوں سے ماورا ہو سکتے ہیں جب ایک دفعہ انسان اپنی اعلا ذات سے ربط حاصل کر لیتا ہے تو وہ خدا سے واصل ہو جاتا ہے۔ وہ انسان کے بارے میں وسیع تر بصیرت کا اظہار کرتا ہے۔ فطرت میں انسان کا مقام بتلاتا ہے۔ وہ خود کو خدا کے ساتھ ایک کر لیتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ اس کو کسی کام میں کوئی خاص دلچسپی نہیں ہے۔ بڑے اور چھوٹے گنہ گار اور نیک کردار اس کی نظر میں یکساں ہیں۔ وہ خدا کو تمام چیزوں میں دیکھتا ہے اور تمام چیزوں کو خدا میں۔ خدا کے ساتھ حقیقی تعلق کی ایسی حالت کو ہی گیتا کا حقیقی یوگ تصور کرنا چاہیے۔ چوں کہ اس حالت میں نسل، مذہب، حیثیت، نیکی و بدی چھوٹے بڑے کے تمام مساوات غایب ہو جاتے ہیں۔ اس لیے اس کامل اور برتر مساوات کے ساکشات کار یا تحقق کو بھی یوگ کہا جاتا ہے۔ نہ صرف خدا سے ایسا اتحاد یوگ کہلاتا ہے بل کہ خود خدا رفاقت کا حاکم مطلق یا "یوگیشور" کہلاتا ہے۔ اس رفاقت کے نتیجے کے طور پر یوگی وجد اور مسرت اور کامل آنند کا لطف اٹھاتا ہے اور دکھ درد کی خفیف سی تکلیف سے بھی آزاد ہو جاتا ہے۔ درد سے یہ کامل نجات یا آنند کی حالت جو خود یوگ کا نتیجہ ہے اس کو بھی گیتا میں یوگ کہا گیا ہے۔ مذکورہ بالا بیان سے واضح ہے کہ گیتا کا یوگ پتنجلی کے یوگ سے بالکل مختلف ہے اور یہ ہرگز ممکن نہیں معلوم ہوتا کہ گیتا پتنجلی کے یوگ سے یا اس کے استعمال کی ہوئی اصطلاحات سے آگاہ ہو۔

گیتا میں یوگ کی بحث تمام اُپنشدوں کی بحث سے بھی مختلف ہے۔ کٹھ اُپنشد میں ضبط حواس کو یوگ کہا جاتا ہے۔ لیکن گیتا میں ضبط حواس کو یوگ کا صرف پہلا قدم کہا گیا ہے۔ اکثر اُپنشدوں میں یوگ کے جو طریقے بیان ہوئے ہیں ان میں سے بعض میں یوگ کے چھ لواحقات (شٹانگ یوگ) اور بعض میں آٹھ (اشٹانگ یوگ) بیان ہوئے ہیں۔ یہ سب کے سب کم و بیش پتنجلی کے طریقہ

کے مطابق ہیں۔ وہ نہ صرف بسِ دم یا پرانایام کی تفصیل پیش کرتے ہیں۔ بل کہ جسم کے نظام عصبی کو بھی بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ امرت ناد اُپنشد میں پتنجلی کے طریقے پر چھ لواحقات بیان کیے جاتے ہیں اور یوگ کا آخری مقصد ذات کی انتہائی تنہائی (کیولیہ) ہے۔ امرت بندو اُپنشد میں یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ایک ہمہ جا ساری و سایر برہم ہی آخری حقیقت ہے۔ اور یہ کہ نفس ہی چوں کہ تمام قید و نجات کی علت ہے اس لیے یوگی کے لیے بہترین طریقہ یہ ہے کہ نفس کو تمام چیزوں سے لطف اندوز نہ ہونے دے۔ اور اس طرح اس کی تمام فعلیت کو رد کر دے اور برہمہ کے درجہ پر پہونچ جائے۔ یہاں برہمہ کو مطلق، غیر معین ناقابل انتاج اور لامحدود اور ازلی بیان کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گیتا میں یوگ کا تصور اس تصور سے بالکل مختلف ہے جو اُپنشدوں میں ہے۔

گیتا میں سانکھیہ اور یوگ کی راہوں کو بعض وقت ایک دوسرے سے مختلف راہوں کے طور پر بیان کیا گیا ہے اور بعض وقت ان راہوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اگر چہ گیتا کی بنیاد عام طور پر سانکھیہ کی "پرکرتی" اس کے گنوں اور اس کی معمولات پر رکھی گئی ہے لیکن لفظ "سانکھیہ" کو راہ علم یا فلسفیانہ عقل کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ چناں چہ گیتا ۲۔۳۹ میں راہ علم کو فرائض کی انجام دہی کی راہ سے مختلف بیان کیا گیا ہے۔ اس شلوک میں بھگوان کرشن کہتے ہیں کہ انھوں نے اب تک سانکھیہ کے گیان کا بیان کیا تھا اور اب وہ یوگ کے گیان کا بیان کریں گے۔ اس سے ہمیں اشارہ ملتا ہے کہ سانکھیہ کے گیان سے کیا مراد ہے۔ یہ گیان روح کی حیات جاودانی کا جامع اصول ہے۔ یعنی خواہ جسم بے شمار پیدائش، نشو و نما، اور فنائیت، کے تغیرات برداشت کرتا رہے لیکن آتما ان تمام تغیرات سے مطلقاً غیر متاثر رہتی ہے۔ آتما کو نہ کاٹا جا سکتا ہے نہ جلایا جا سکتا ہے۔ وہ ازلی، ساری و سائر، ناقابل تغیر خیال کی جاتی ہے۔ ایسی آتما ساکشات کار یا تحقق ذات اور اس کے ساتھ مماثل اخلاقی بلند کردار آتما اور پرماتما کے درمیان صحیح ربط و تعلق کی طرف رہبری کرتی ہے۔ اس طرح سانکھیہ کا یہ مفہوم ایک طرف سانکھیہ کی راہ کو یوگ کی راہ سے فرائض انجام دہی کی راہ کے طور پر تمیز کرتا ہے اور دوسری طرف سانکھیہ کی راہ کو یوگ کی راہ کے ساتھ خدا سے ربط و تعلق کے طور پر عین مطابق کر دیتا ہے۔ اس لیے گیتا ۵۔۴۔۵ میں کہا گیا ہے کہ صرف بے وقوف سانکھیہ اور یوگ کو دو راستے بتلاتے ہیں۔ لیکن عقل مند ایسا نہیں سمجھتے، اس لیے کہ دونوں میں سے کسی راہ کو

اختیار کرنے سے دونوں کے پھل کی شکل میں پرماتما کو حاصل کر سکتے ہیں۔ جو شخص سانکھیہ اور یوگ کو ایک سمجھ کر ادراک کرتا ہے وہ ان کو صحیح نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے۔ ان فقروں میں سیاق عبارت سے سانکھیہ اور یوگ کا اشارہ "کرم سینا س" اور "کرم یوگ" کی طرف ہے۔ یہاں صرف ضمنی طور پر سانکھیہ سے مراد اپنے افعال کے پھل کو ترک کرنا ہے (کرم سینا س) وہ شخص جو اپنی ذات کا صحیح تحقیق کرتا ہے اور جانتا ہے کہ ذات غیر محدود اور غیر متغیر ہے وہ کبھی محسوس نہیں کرتا کہ اس کے فعل سے پھل کا کوئی تعلق ہے اور دنیاوی خواہش و تمنا سے بھی متاثر نہیں ہو سکتا۔ جس طرح کہ لفظ یوگ مختلف معنوں میں استعمال کیا گیا ہے اسی طرح لفظ سانکھیہ ابتدائی طور پر صحیح علم کے معنی میں استعمال ہوا ہے لیکن اس سے "ترک دنیا" کے معنی بھی لیے جاتے ہیں اور چوں کہ یوگ سے مراد اپنے فرائض کو بے تعلقی سے انجام دینا ہے اس لیے عملی طور پر سانکھیہ اور یوگ کے ایک ہی معنی ہیں اور یہاں ایک دوسرے کے عین مطابق ہیں۔ اور یہ تصور کیا جاتا ہے کہ دونوں سے ایک ہی نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ اس لیے گیتا (۵۔ ۶۔ ۷) میں کہا گیا ہے کہ نش کام کرم یوگ کے بغیر کرم سے قطع تعلق کرنا دشوار ہے اور وہ شخص جو کرم یوگ کی راہ پر چلتا ہے وہ فوراً برہمہ کو حاصل کر لیتا ہے اور وہ شخص جو برہمہ سے متحد ہو جاتا ہے اس کی روح پاک ہو جاتی ہے اور حواس قابو میں ہو جاتے ہیں اور تمام چیزوں میں اپنے کو عالم گیر روح سے عین مطابق کر کے اپنے تمام افعال سے غیر متاثر ہو جاتا ہے۔

اس بحث سے ایک بات تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ گیتا میں سانکھیہ کے معنی یہ ثابت نہیں ہوتے کہ اس سے پرش سے پرکرتی کے اختلاف کی تمیز مراد ہو یا روایتی کپل سانکھیہ کے علم کائنات اور علم وجود ذات کی طرف کوئی حوالہ ہو۔ اس میں شک نہیں کہ گیتا پرکرتی کے نظریہ اور پرش کے فلسفہ سے آگاہ تھی لیکن اس کے لیے کہیں بھی سانکھیہ کا لفظ استعمال نہیں کیا گیا ہے۔ سانکھیہ سے مراد گیتا میں صحیح علم (تتو گیان) یا علم ذات (آتم بودھ) ہے۔

مہابھارت میں بھی متعدد بار سانکھیہ اور یوگ کا ذکر آیا ہے لیکن تقریباً ہر جگہ سانکھیہ سے مراد کپل سانکھیہ کا روایتی مذہب یا اس سے کم و بیش مماثل نظریہ ہے۔ اور یوگ سے مراد بھی اکثر پتنجلی کے یوگ اور اسی قسم کی قدیم صورت سے ہے۔ ایک جگہ چند فقروں میں سانکھیہ اور

یوگ کو مین مطابق بتایا گیا ہے جو لفظ بہ لفظ گیتا کے ویسے ہی فقروں کے مماثل معلوم ہوتا ہے۔
لیکن اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ مہابھارت میں جو حوالہ سانکھیہ یا یوگ کے متعلق آیا ہے وہ گیتا کے یوگ یا سانکھیہ کے تصور سے کوئی تعلق رکھتا ہو۔ گیتا میں یوگ سے مراد اپنے کو خدا کے سپرد کر دینا، کرم کے پھل کو ترک کر دینا اور اپنے مالک برتر سے ربط و تعلق رکھنا ہے جو تمام عالم میں ساری احساریہ ہے۔ لیکن مہابھارت کے جس باب کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں مذکور ہے کہ حواس کو من میں، من کو اہنکار میں، اہنکار کو بدھی میں اور بدھی کو پرکرتی میں جذب کیا جائے، اس طرح پرکرتی اور اس کے معمولات کو فنا کر کے خالص پرش پر دھیان دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ یوگ کا یہ نظام کپل کے مذہب سانکھیہ سے مطابقت رکھتا ہے۔ مہابھارت (۱۲-۶-۳) میں یوگ کا اہم جز و دھیان کہا گیا ہے۔ اور یہ دھیان نفس کے مراقبہ اور حبس دم (پرانایام) پر مشتمل ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ یوگی کو چاہیے کہ اپنے نفس سے حواس کے فعل کو روکے۔ اور حرکت نفس کو عقل (بدھی) سے روکے۔ اس منزل پر اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ منسلک (یکت) ہو گیا وہ ایک ایسے بے حرکت چراغ کی لو کی طرح ہو جاتا ہے جو خاموش مقام پر رکھا ہوا ہو۔ یہ فقرہ گیتا کے دھیان یوگ کے بیان کی یاد دلاتا ہے۔ لیکن اپنے افعال کے نتائج کو خدا کے نذر کرنے اور اس سے ربط پیدا کرنے کا اساسی یوگ کا تصور جو گیتا میں ہے وہ مہابھارت میں موجود نہیں ہے۔

گیتا کا یوگ بدھ مت کے یوگ سے کسی طرح تعلق نہیں رکھتا۔ بدھ مت میں رشی پہلے "شیل" یا ضبط حواس و ضبط نفس کی مشق کرتا ہے۔ اس طرح خود کو استحکام یا نفس کے ارتکاز کے نصاب کے لیے تیار کرتا ہے۔ یہاں سمادھی سے مراد یہ ہے کہ صحیح کوششوں کے ذریعہ نفس کے مراقبہ اور نفس کے احوال کے کسی خاص معروض پر مرتکز کیا جائے۔ تاکہ وہ نقل و حرکت اور تغیر سے بالکل رک جائے۔ یہ غور کرنا آسان ہے کہ اگرچہ پتنجلی کا یوگ بدھ کے یوگ کا بہت احسان مند ہے لیکن گیتا کا یوگ اس سے ناواقف ہے۔ قنوطیت جو بدھ کے یوگ کو معمور کرتی ہے اس سے نہ صرف پتنجلی یوگ کا نقطہ نظر بلکہ متاخر ہندو انداز فکر بھی متاثر ہوئے ہیں اس لحاظ سے کہ ان چیزوں کے نفرت انگیز پہلوؤں پر جو بہ ظاہر دل چسپ معلوم ہوتے ہیں غور کرنے کی ہدایت دی جاتی ہے۔ عالم گیر دوستی کے تصورات کو بھی پتنجلی نے حاصل کیا اور بعد میں یہ ہندو تصانیف میں داخل کیے گئے۔ مختلف عام معروضات پر دھیان کے طریقے ان طریقوں سے مختلف

ہیں جو ہم کو گیتا میں ملتے ہیں۔ گیتا قنوطیت کے رنگ سے بالکل پاک ہے۔ بدھ کے یوگ کے مانند گیتا میں کہیں بھی یہ ہدایت نہیں کی گئی ہے کہ چیزوں کے نفرت انگیز پہلوؤں پر غور کرو تاکہ ہمارے نفس تمام دنیاوی چیزوں سے نفرت کا احساس کرنے لگیں۔ نہ یہ نصب العین ہے کہ ساری مخلوق کو اپنا دوست سمجھا جائے یا عام تلطف کیا جائے۔ اس کا اصلی مقصد وہ طریقہ تعلیم ہے کہ جس سے حالت مساوات تک پہنچا جا سکتا ہے۔ جس میں رشی نہ کوئی ترجیحات رکھتا ہے نہ پسندیدگی نہ غیر پسندیدگی، اور جہاں نیک اور بد، ذات اور غیر ذات کا فرق غائب ہو جاتا ہے۔ خدا کے ساتھ تعویض ذات کا اتحاد اور اپنے فرائض کی ادائگی میں اپنے آپ کو کلی طور سے خدا کے حوالہ کر دینا یہ گیتا کے مخصوص خدوخال ہیں جو بدھ مت میں مفقود ہیں۔ اگرچہ ایشور کے حوالہ کر دینا پتنجلی کے یوگ میں بھی موجود ہے لیکن یہ بمشکل ہی یوگ کے اصطلاحی مفہوم کے مطابق ہے کہ یوگ تمام نفسی احوال کی موقوفی ہے۔ یہ تصور پتنجلی سوتروں میں صرف ایک مرتبہ آیا ہے۔ اور یوگ کی مشق کا مکمل طریقہ جو بعد کے ابواب میں بیان کیا گیا ہے اس کا کوئی تذکرہ نہیں پایا جاتا۔ ممکن ہے کہ پتنجلی کے سوتروں میں یہ تصور گیتا سے لیا گیا ہو جہاں اپنے آپ کو ایشور کے حوالہ کر دینا اور اس کے ساتھ ربط و تعلق کو ہی یوگ کہا گیا ہے۔ یہی گیتا کا مرکزی تصور ہے جس کو وہ بار بار دہرانے پر بھی مطمئن نہیں ہوتی۔

مختلف ماخذ مثلاً یوگ اُپنشد، پتنجلی کے یوگ سوتر، بدھ مت کا یوگ اور مہابھارت کے سرسری مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ گیتا کا تصور بالکل مختلف ہے البتہ پنچ راتر کی تصانیف میں گیتا کے یوگ کا سراغ ملتا ہے جہاں کہا گیا ہے کہ یوگ سے مراد اپنے آپ کو ایشور کے حوالہ کر دینا ہے۔ چناں چہ "اہیر بدھینہ سمہتا" میں یوگ کو "ہردیہ آرادھنا" یا قلب کی پرستش کہا گیا ہے۔ اپنی ذات کی بھینٹ چڑھا کر خود کو ایشور کے حوالہ کر دینا دبھگوتے آتما سمرپنم، کہا گیا ہے۔ اور یوگ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ ادنا ذات (جیو آتما) کو اعلا ذات (پرماتما) سے مربوط کرنے کا نام یوگ ہے۔

پس یہی خیال کرنا درست ہے کہ گیتا کے یوگ کے تصور کا وہی روایتی ماخذ ہے جو پنچ راتر تصانیف میں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وید دنیاوی تمنا و خواہش کے اثر میں ہیں۔ خواہش و نفرت کے ذریعہ ہی لوگ ویدک فرائض کو ادا کرتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ اس سے بڑھ کر اور کچھ نہیں۔ لیکن گیتا ویدک یگیوں کی انجام دہی کو صرف اس شرط کے ساتھ قبول کرتی ہے کہ وہ بے غرض

اور محض فرض کے احترام کی خاطر کیے جائیں۔ وہ شخص جو ذاتی فائدے اور منفعت پر نظر رکھ کر یگیہ کرتا ہے اور بہترین مقاصد کے حصول کا خواستگار ہوتا ہے وہ ادنا قسم کا آدمی ہے۔ اس لیے یگیہ یا قربانی بغیر کسی لالچ کے انجام دینا چاہیے اور صرف مقدس فرض کی ادائگی کے احترام کا خیال ہونا چاہیے۔ پرجاپتی نے انسانوں کے ساتھ یگیوں کی تخلیق کی اور کہا "یگیہ تمھارے فائدے کے لیے ہوں گے۔ تم کو چاہیے کہ یگیوں کے ذریعہ دیوتاؤں کی مدد کرو۔ اور دیوتا اس کے بدلے میں تمھاری فلاح و بہبود میں معاونت کریں گے۔ جو خود اپنے لیے جیتا ہے اور دیوتاؤں کو نذرونیاز نہیں پیش کرتا جس سے ان کی مدد ہو تو وہ دیوتاؤں کے حصّہ کا بیجا تصرف کرتا ہے۔ گیتا میں یگیوں کی انجام دہی کے دو قسم کے محرکوں میں تمیز کی گئی ہے۔ پہلا محرک لالچ اور خود غرضی کا ہے اور دوسرا محرک احساسِ فرض ہے۔ گیتا اس قسم کے محرک سے آگاہ ہے جو نیائے کی ویدک ودھی کی تعبیر کے مطابق ہے اور میمانسا کی ودھی سے بھی واقف ہے جو احساسِ فرض کو وجود میں لانے کے متعلق ہے مگر وہ ان لوگوں کو برا کہتی ہے جو صرف ویدک اصولوں کی پیروی کرتے ہیں اور کسی دوسری چیز میں یقین نہیں رکھتے وہ لوگ خواہشات سے معمور ہیں اور جنت کے حصول کے متمنی ہیں۔ وہ صرف ایسے کام کرتے ہیں جو دوبارہ پیدائش اور دنیاوی لذات کی لطف اندوزی کی طرف لے جانے والے ہوتے ہیں۔ وہ لوگ جو اس قسم کی لالچ اور خواہش سے معمور ہوتے ہیں اور صرف اس خیال سے یگیہ کرتے ہیں کہ دنیاوی فوائد حاصل ہوں وہ ایک ادنا سطح پر گردش کرتے ہیں اور صحیح عزم کے ساتھ ایشور کی بھگتی کی زندگی کی اعلا تجویز کے اہل نہیں ہوتے (گیتا ۲ - ۴۱ - ۴۴)۔

اہل نیائے کے نزدیک ویدک احکام کی پابجائی سے نہ صرف مقصود خواہش ہوتی ہے بل کہ یہی وہ محرک ہے جس کی وجہ سے یگیہ کیے جاتے ہیں۔ گیتا میں اس نقطِ نظر کی تردید کی جاتی ہے۔ گیتا نے تسلیم کیا ہے کہ یگیہ سے ضرور دنیاوی بھلائی پیدا ہوتی ہے لیکن اس کا تمام نقطِ نظر ہی اس سے الگ ہے کیوں کہ گیتا کے نزدیک یگیہ انسانوں اور دیوتاؤں کے درمیان اتحاد کا ربط قائم کرتے ہیں۔ یگیہ باہمی نیک نیتی کو ترقی دیتا ہے اور یگیوں سے دیوتاؤں کی مدد ہوتی ہے اور اس کے بدلے میں وہ انسانوں کی مدد کرتے ہیں۔ اس طرح انسان اور دیوتاؤں کا بھلا ہوتا ہے۔ یگیہ سے بارش، بارش سے اناج اور اناج سے انسان زندہ رہتے ہیں۔ اس لحاظ سے یگیہ انفرادی اور اجتماعی بھلائی کا ذریعہ ہیں۔ اور جو یہ خیال کرتا ہے کہ اس سے

خود غرض کے اغراض کی تکمیل ہو گی وہ یقیناً ایک ادنا آدمی ہے لیکن جو لوگ یگیہ نہیں کرتے وہ بھی مساوی طور پر گھٹیا درجہ کے ہیں۔ وہ لازوال ازل سے پیدا ہوئے ہیں اور یگیہ کا حکم ویدوں سے نمودار ہوتا ہے۔ چناں چہ یگیوں میں لازوال اور ساری و سایر برہمہ کو ہی قائم کیا جاتا ہے (گیتا ۳ - ۱۵) گیتا کا اعتقاد یہ ہے کہ لوگوں کی فلاح زمین کی زرخیزی پر منحصر ہے اور اس کا انحصار بارش پر ہے اور بارش دیوتاؤں کی عنایت پر مبنی ہے اور جب یگیہ ہوں تو دیوتا سرسبز رہ سکتے ہیں۔ یگیہ کا حکم ویدوں سے آیا ہے اور وید ساری و سائر برہمہ سے آتے ہیں۔ اور برہمہ ہی تمام یگیوں کا اصل ماقیہ ہے۔ پس برہمہ سے یگیہ تک، یگیوں سے دیوتاؤں کی خیر تک، دیوتاؤں کی خیر سے انسان کی فلاح و سرسبزی تک ایک مکمل دور ہے اور ہر ایک شخص اس دَور کے عمل کو جاری رکھنے پر مجبور ہے۔ اس کو جو توڑتا ہے وہ گناہ گار اور خود غرض ہے اور اس زندگی کا اہل نہیں جو وہ بسر کرتا ہے (گیتا ۳ - ۱۶) گیتا اور میمانسا کے نصب العین میں اس طرح فرق کرنا چاہیے کہ مؤخر الذکر انفرادی نیکی اور اول الذکر اجتماعی نیکی کے مقصد پر مبنی ہے۔ اور اگر مؤخر الذکر ویدک احکام کو ان کے فعل کا محرک خیال کرتا ہے تو اول الذکر یگیوں کے دور کے عمل کو جاری رکھنے کے قانون کی تعمیل میں یگیوں کی انجام دہی کے نصب العین کی قدر کرتا ہے۔ جس سے کہ دیوتاؤں اور انسانوں کا عالم اپنی فلاح و بہبود کی مناسب حالت میں قائم رکھا جاتا ہے۔ جب انسان یگیہ کے لیے کوئی کام کرتا ہے تو ایسے کام اس کو پھل کے پابند نہیں کر سکتے۔ البتہ جب خود غرضی کے محرکات سے کام کیے جاتے ہیں تو وہ لوگوں کو اچھے یا بُرے نتائج کا پابند کر دیتے ہیں۔ (گیتا ۳ - ۹)۔

گیتا میں یگیوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ مختلف قسم کے ہیں۔ مثلاً وہ یگیہ جن میں دیوتاؤں کو نذر و نیاز پیش کی جاتی ہے وہ دیئو یگیہ کہلاتے ہیں۔ ان سے برہمہ یگیہ مختلف ہیں جس میں انسان اپنے کو بالکل برہمہ کے حوالے کر دیتا ہے۔ جہاں خود برہمہ ہی پیش کرنے والا برہمہ ہی نذرا اور برہمہ ہی نذر و نیاز کی آگ ہوتی ہے اور جہاں اپنے آپ کو برہمہ کے حوالے کر دینے سے وہ برہمہ میں گم ہو جاتا ہے (گیتا ۲۴ - ۲۵) ضبط حواس بھی ایک قسم کا یگیہ ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ حاسوں کی آگ میں حسی معروضات کو نذر کے طور پر ڈالا جاتا ہے۔ اور ضبط حواس کی آگ میں خود حاسوں کو بہ طور نذر پیش کیا جاتا ہے اور اس ضبط حواس کی آگ میں استدلال سے روشن ہونے والے حسی فرائض منصبی اور حیاتی فرائض منصبی

کو بھی نذر کے طور پر ڈال دیا جاتا ہے۔ گیتا ۴ - ۲۸ میں پانچ قسم کے یگیوں میں تمیز کیا گیا ہے۔ مثلاً نذرانے کے سامان کے ساتھ یگیہ کو "درویہ یگیہ" کہتے ہیں۔ ریاضت یا ضبط حواس کے یگیہ کو "پتو یگیہ" ربط و تعلق کے یگیہ کو "یوگ یگیہ" مذہبی کتب کے مطالعہ کا یگیہ "سوادھیائے یگیہ" کہلاتا ہے۔ علم اور عقل کا یگیہ "گیان یگیہ" کہلاتا ہے۔ یہ سمجھنا آسان ہے کہ لفظ یگیہ کے اطلاق کی وسعت حقیقی مادی یگیہ سے ترقی کے دوسرے وسیع مختلف طریقوں کی طرف ایک قدرتی نتیجہ ہے جو یگیہ کے تصور کی اس وسعت سے پیدا ہوتا ہے اور آتما کی ترقی کی طرف لے جاتا ہے۔ یگیہ کی اصطلاح اعلا اور پاک تلازم رکھتی ہے۔ مذہبی جد وجہد کے نئے منکشف نظامات اور اپنی ذات کی نشوونما کی جد وجہد کو بھی نئے قسم کے یگیہ خیال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک کے عوض میں دوسرے دھیان (پرتیک اپاسنا) بھی یگیہ کی نئی صورتیں ہیں۔ جب فکر کو ترقی ہونے لگی اور آتما ساکشات کار کے لیے نئے طریقے ترقی پذیر ہوئے تو یگیہ کی قدیم اصطلاح مذہبی تربیت کی ان نئی اقسام تک وسیع ہوتی گئی اس لیے کہ قدیم ترادارے کی بے حد عزت و تعظیم کی جاتی تھی۔

بہر حال گیتا میں لفظ یگیہ کے خواہ کتنے ہی معنی ہوں لیکن دھرم کا اصطلاحی مفہوم تو وہ نہیں ہے جو میمانسا نے بتلایا ہے۔ گیتا بتلاتی ہے کہ برہمنوں کا کام یگیہ کرنا ہے اور شتریوں کا فریضہ جنگ کرنا۔ اس طرح اس کا مقصد ان وضعی رسوم کو جاری رکھنا ہے جس کو وہ، دھرم خیال کرتی ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ جو کام خواہش یا شوق یا کسی قسم کی خود غرضی سے کیے جاتے ہیں ان کو گیتا سخت ناپسند کرتی ہے۔ انسان کو چاہیے کہ اپنے رواجی فرائض کو اپنا دھرم سمجھے اور ان کو اپنی کسی خواہش کی تکمیل کے تصور کے بغیر انجام دے۔ جب انسان کرم کو بے غرض احساس فرض سمجھ کر انجام دیتا ہے تو اس کا کرم اس کے لیے بندھن نہیں ہوتا۔ گیتا ایک طرف تو قدیم کرم کے نصب العین کی پیروی نہیں کرتی کہ انسان اس غرض سے قربانی کرے کہ آسمانی اور زمینی فوائد حاصل ہوں۔ نہ وہ دوسری طرف ویدانت کے نصب العین یا دوسرے نظامات فلسفہ کی پیروی کرتی ہے جن کا منشا یہ ہے کہ ہم اپنی خواہشات کو ترک کر دیں اور اپنے جذبات کو قابو میں لائیں۔ اس وجہ سے کہ ہمارا نفس ناپاکیوں سے بالکل پاک اور فرائض سے بالاتر ہو جائے اور روح کی وحدت کی معرفت کا تحقق ہو۔ گیتا تسلیم کرتی ہے کہ انسان کو حقیقی معرفت حاصل کرنی چاہیے اور اپنے نفس کو تمام خواہشوں سے پاک کرنا چاہیے لیکن اپنے فرائض

رسمی بھی ادا کرتا رہے اور اپنے دھرم کا پکا وفادار رہے۔ اس پر کوئی سختی یا جبر نہ کیا جائے۔ سوائے اس کے کہ وہ خود اپنے فرائض کے باطنی قانون کے احترام کے خیال سے انجام دے۔ اور اس دھرم کا خیال رکھے جو وصفی رسمی اعمال و فرائض پر مشتمل ہے اور جس کو شاستروں نے تجویز کیا ہے۔

گیتا کہتی ہے کہ جب نفس حسی دلچسپیوں میں پھنس جاتا ہے تو انسان کی عقل گم ہو جاتی ہے جیسے کہ گہرے پانی میں شدید ہوا کی موج کشتی کو ڈانواں ڈول کر دیتی ہے۔ یہاں تک کہ عقلمند آدمی بھی خود کو مستقل مزاج رکھنے کی کوششوں کے باوجود بھٹک جاتا ہے حسی معروضات سے مسلسل وابستگی پیدا ہونے سے ان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے ایسی وابستگیوں سے خواہشات پیدا ہوتی ہیں اور خواہشات سے غصہ پیدا ہوتا ہے، غصہ سے جذبات کا اندھاپن اور اس اندھے پن سے حافظے کی معدومی، اور حافظے کی معدومی سے انسان کی فہم جاتی رہتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان برباد ہو جاتا ہے (گیتا ۲ - ۶۰ - ۶۲ - ۶۳) بالطبع انسان برائی کی راہ کی طرف مائل ہے اور خود کو ان سے محفوظ رکھنے کی کوشش کے باوجود وہ نیچے کی طرف گرتا چلا جاتا ہے ہر ایک حس کی اپنی الگ الگ رغبت اور نفرت ہوتی ہے یہی دونوں "راگ" رغبت اور نفرت دشمن ہیں۔ گیتا بار بار خواہش (کام)، غصہ (کرودھ) اور لالچ (لوبھ) کے برے اثرات کے بارے میں کہتی ہے کہ یہ دوزخ کے تین دروازے ہیں۔ اسی سبب سے وہ عقل کو اس طرح ڈھک دیتے ہیں جس طرح کہ آگ کو دھواں یا جیسے کثیف میل آئینہ کو دھندلا کر دیتا ہے (گیتا ۳ - ۳۴ - ۳۷ - ۳۹) چناں چہ ارجن کرشن کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ "اے کرشن، میرا نفس پُر غضب، مضطر اور متلون ہے۔ اس کا قابو رکھنا ایسا ہی دشوار ہے جیسا کہ ہواؤں کو قابو میں رکھنا دشوار ہے" (گیتا ۴ - ۳۴) حقیقی یوگ کبھی حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ حواس پر قابو نہ حاصل کیا جائے۔

گیتا اور دھمپد دونوں انضباط حواس کی تعریف کرتے ہیں اور خواہش، رغبت، غم اور غصے کو بڑے دشمن سمجھتے ہیں۔ لیکن گیتا کا طریقِ استدلال دھمپد سے مختلف ہے۔ اس لیے کہ دھمپد میں مختلف مضامین پر الگ الگ اسباق یا اخلاقی ہدایتیں موجود ہیں۔ لیکن گیتا میں ضبط حواس کی غایت یہ ہے کہ وہ اس کو شانتی، قناعت اور خواہش کی بیخ کنی کے حصول کا ذریعہ سمجھتی ہے جس سے انسان اس لائق ہوتا ہے کہ اپنے تمام افعال کو خدا کے ہاتھ سونپ دے۔

اور اپنے لیے کسی چیز کی خواہش کے بغیر فرائض کے رواجی راستوں کی پیروی کرے۔ گیتا بہ خوبی واقف ہے کہ حواس، نفس اور عقل یہ سب رغبت اور نفرت کے مرکز ہیں۔ اور حواس و نفس کے ذریعہ ہی انسان کو بے وقوف بنا کر اس کے علم کو اندھا کرتی ہیں (گیتا ۳، ۴۰) گرمی اور سردی، لذت اور الم کے تمام حسی میلانات ہماری قوت مدرکہ کے تغیرات ہیں۔ اور محض تاثرات کے خفیف اثرات ہیں، جو عارضی ہیں پس ان کو خاموشی سے برداشت کرنا چاہیے۔ (گیتا ۲، ۱۴) محض حواس کو قابو میں لانے سے خواہشات کے بھوت کو فنا کیا جا سکتا ہے جو ہمارے عام اور فلسفیانہ علم کو درہم برہم کر دیتا ہے لیکن اس خواہش کے شیطان کو دبانا بہت مشکل ہے جو نت نئی صورتوں میں نمودار ہوتا ہے۔ جب انسان خود اپنے اندر ایک اعلا ذات کا تحقق کرتا ہے جو عقل سے ماوراء ہے تب ہی وہ اس ادنا ذات کو اعلا ذات کے ذریعہ قابو میں لا سکتا ہے اور خواہشوں کو فنا کر سکتا ہے۔ یہ ذات اس کی دوست بھی ہے اور دشمن بھی اور ہر ایک کا فرض ہے کہ بلند ہونے کی کوشش کرے اور خود کو ڈوبنے سے بچائے۔ ضبط حواس کا اصلی مقصد انسان کے خیالات کو مستعد کرنا ہے تاکہ وہ خود کو خدا کے ربط و تعلق سے منسلک کرے (گیتا ۲، ۶۱)۔

گیتا میں حواس کے متعلق یہ تصور کیا جاتا ہے کہ وہ نفس کو اپنے ساتھ کھینچ لیتے ہیں۔ یہ حواس مسلسل تبدیل ہونے والے اور تیزی سے گزر جانے والے ہیں۔ وہ نفس کو بھی متغیر اور متلون بنا دیتے ہیں۔ اور اس کے نتیجہ کے طور پر نفس اس کشتی کے طرح ہو جاتا ہے جو سمندر میں پھنس گئی ہو اور تیز ہوا سے ادھر اُدھر ہچکولے کھا رہی ہو جس سے فکر و فراست (پرگیا) کا ستیاناس ہو جاتا ہے۔ "پرگیا" کا مفہوم گیتا میں عام طور پر نفسی میلان یا فکر و فراست سمجھا جاتا ہے نہ کہ گیان یا وگیان۔ البتہ اس سے مراد علم کا ارادی پہلو ہے۔ جب نفس معروضات کے پیچھے حواس کے دیوانہ وار رقص کی پیروی کرتا ہے تو "پرگیا" کو متعین کرنے والا نفس کا مذہبی پس منظر بھی برباد ہو جاتا ہے "پرگیا" کو جب تک قرار نہ حاصل ہو نفس اپنے مقررہ نصاب کی پیروی اطمینان کے ساتھ نہیں کر سکتا۔ حواس کو قابو میں لانے کا اصل مقصد اس "پرگیا" کے لیے استقلال حاصل کرنا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ گیتا میں "پرگیا" اور "دھی" دونوں مرادف الفاظ ہیں۔ اور ان دونوں کے معنی نفسی میلان ہیں اور غالباً اس نفسی میلان میں تعلیمی نظر اور اس کے مطابق ارادی میلان دونوں شامل ہیں۔ ضبط حواس "پرگیا" کو مستعد کرتا ہے۔ اور گیتا

"ستھت پراگیہ" کی تعریف سے بھری پڑی ہے جس کا نفسی میلان یا جس کے افکار معین اور مستقل ہیں (گیتا ۲، ۵۴ تا ۵۶) حسی معروضات سے مسلسل تلازم ہونے سے حسی تعلقات پیدا ہوتے ہیں اس تعلق سے خواہش پیدا ہوتی ہے۔ خواہش سے غصہ اور اسی طرح تمام برائیاں حسی تعلقات سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ شخص جو حسی تشفی میں مشغول رہتا ہے وہ جذبات سے مغلوب ہو جاتا ہے اس لیے جس طرح کچھوا اپنے تمام اعضا کو اپنے اندر سمیٹ لیتا ہے اسی طرح وہ شخص جو اپنے حواس کو حسی معروضات سے بچا لیتا ہے اس کا نفس قائم اور مستحکم ہو جاتا ہے۔ وہ شخص جس نے اپنے پرگیا کو مستحکم کر لیا ہے وہ دکھوں سے غمگین نہیں ہوتا۔ نہ لذتوں کے حصول کا متمنی ہوتا ہے اس کو نہ کوئی رغبت ہوتی ہے نہ خوف نہ غصہ (گیتا ۲۔ ۵۲) وہ دکھ سکھ میں بے پروا ہوتا ہے نہ کسی چیز کی خواہش کرتا ہے نہ کسی چیز سے پرہیز کرتا ہے (گیتا ۲۔ ۵۷)۔ صرف وہی شخص اطمینان حاصل کرتا ہے جو اپنی تمام خواہشات کو اپنے اندر اس طرح جذب کر لیتا ہے جس طرح سمندر تمام دریاؤں کو اپنے اندر سما لیتا ہے۔ وہ شخص جس نے اپنی تمام خواہشات ترک کر دی ہیں اور ہر چیز سے بے تعلق ہے اس کو کسی چیز کا بندھن نہیں ہوتا۔ نہ اس کو گھمنڈ ہوتا ہے اور وہی حقیقی شانتی حاصل کر سکتا ہے۔ اور جب ایسی طمانیت حاصل ہو جاتی ہے تو تمام دکھ درد غائب ہو جاتے ہیں اور اس کا نفس مستحکم ہو جاتا ہے (گیتا ۲، ۵۶، ۵۸) اس طرح ضبط حواس سے تو ایک طرف تو دل غیر مضطر، مستحکم، مطمئن اور طمانیت سے معمور ہو جاتا ہے اور دوسری طرف نفس کو مستعد اور مستقل کر کے اس قابل بنا دیتا ہے کہ خدا سے ربط ممکن ہو۔ خدا کے ساتھ ربط ہونے کے لیے انضباط خواہش ایک ناگزیر شرط ماقبل ہے۔ ایک مرتبہ بھی اگر یہ حاصل ہو جائے تو پھر وہ مسلسل کوششوں سے خود کو خدا کے ساتھ منسلک کر سکتا ہے (گیتا ۶، ۳۷) انضباط حواس سے ارادہ اور فکر کا استحکام پیدا ہو کر طمانیت اور شانتی نمودار ہوتی ہے اور نفس خدا کے ساتھ ربط و تعلق میں داخل ہونے کا اہل ہو جاتا ہے۔

گیتا کے پڑھنے سے ایک بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس میں ضبط حواس کا مقصد نجات یافتہ وحدت کی حالت کا حصول یا تمام نفسی اعمال کا کامل اختتام نہیں ہے۔ بل کہ زیادہ سمجھ میں آنے والی یکسانی نفس کے حصول، طمانیت اور خدا سے ربط و تعلق میں داخل ہونے کا نصب العین ہے۔ پس گیتا کا یہ نقطہ نظر پتنجلی کے فلسفیانہ نظام یا اور دوسرے نظامات سے بالکل مختلف ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ پہلے اپنے حواس اور نفس پر قابو حاصل کیا جائے

اور اس کے بعد حسی معروضات کی طرف رخ کریں۔ صرف اسی ذریعہ سے ہم اپنے فرائض کو انجام دے سکتے ہیں کہ ہمارا نفس مطمئن ہو اور خدا کی طرف خلوص دل سے رجوع ہو (گیتا ۲، ۶۴)
انضباط حواس کا خاص زور محض خارجی، ارادی فعلیتوں کی بندش اور اشتہا اور اشتیاق کی ہدایت کے مطابق حرکی میلانات کی بندش پر نہیں دیا گیا۔ ان تمام عملی حاسوں کے پیچھے نفس کے باطنی پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ جب ایک شخص صرف اپنی مادی فعلیتوں پر قابو پاتا ہے اور حواس کی رغبت کے منصوبے باندھنا جاری رکھتا ہے تو وہ درحقیقت اپنے کردار میں جھوٹا ہے۔ حقیقی انضباط حواس سے یہ مراد نہیں ہے کہ حواس کا خارجی عمل ختم کر دیا جائے بل کہ اس سے مراد ضبط نفس بھی ہے۔ یعنی انسان نہ صرف لالچ اور خواہش کی حسی تشفی کے کسی فعل سے اجتناب کرے بل کہ اس کا نفس تمام حسی خواہشوں اور ناپاکیوں سے بالکل پاک و صاف ہو جائے۔ محض مادی فعل کا ترک تو ایک بے ہودہ راستہ ہے اگر اس کے مطابق نفس پر قابو نہ ہو اور خواہشات اور جذبات کو دل میں جگہ دینا پورے طور پر موقوف نہ ہو جائے۔

گیتا نہ تو اخلاقی جد و جہد کا عملی ہدایت نامہ ہے نہ ایسی کوئی فلسفیانہ تصنیف ہے کہ غیر اخلاقی میلانات سے بحث کرے اور چند مابعد الطبیعاتی اصولوں کو ان کے ماخذ کے طور پر بتلائے بل کہ وہ تو رغبت اور خواہش کی عام کمزوریوں سے شروع کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ کس طرح انسان فرائض اور ذمہ داریوں کی باقاعدہ زندگی بسر کرتے ہوئے بھی شانتی اور قناعت کی حالت کو برقرار رکھ سکتا ہے۔ اور یکسوئی نفس اور خدا سے ربط و تعلق پیدا کر سکتا ہے۔ گیتا کا ماحول مہابھارت کی بڑی لڑائی میں ہے۔ کرشن کو خدا کا اوتار بتلایا گیا ہے اور وہ اپنے عزیز دوست اور بڑے سورما ارجن کا رتھ بان بھی ہے۔ پانڈو سورما ذات کا شتری ہے اور وہ کوروکشیتر کے بڑے میدان میں اپنے چچا زاد بھائی اور دشمن راجا دریودھن سے لڑنے آیا ہے۔ گیتا کے پہلے باب میں ان دونوں فوجوں کا حال بیان کیا گیا ہے جو کوروکشیتر کے میدان میں ایک دوسرے کے خلاف صف آرا تھیں۔ دوسرے باب میں ارجن کو پریشان اور بے چین بتلایا گیا ہے کہ اس کو اپنے رشتہ داروں سے لڑ کر ان کو قتل کرنا پڑے گا۔ وہ کہتا ہے کہ اپنے معزز رشتہ داروں کو قتل کرنے کے بجائے یہ کہیں بہتر ہے کہ ایک شخص دربدر کی بھیک مانگے۔ کرشن ارجن کے اس طرز عمل پر سختی سے اعتراض کرتا ہے اور کہتا ہے کہ روح غیر فانی ہے اس لیے کسی شخص کو قتل کرنا ہی ممکن نہیں لیکن اس مابعد الطبیعاتی

نقطہ نظر سے ہٹ کر بھی ایک عام نقطہ نظر ہے کہ شتری کو لڑنا چاہیے۔ یہ اس کا فریضہ ہے کہ شتری کے لیے جنگ کرنے سے بڑھ کر کوئی نیک کام نہیں ہے۔ گیتا کا اساسی تصور یہ ہے کہ انسان خود اپنی قوم کے فرائض یا "سودھرم" کی ہمیشہ پیروی کرے۔ اور اگر اس کے خاص فرائض کسی ادنا ذات کے بھی ہوں تو بھی بہتر ہے کہ وہ ان سے وابستہ رہے۔ دوسروں کے فرائض اختیار کرنے سے یہ کہیں بہتر ہے کہ انسان اپنی ذات کے فرائض سے وابستہ رہ کر جان دے دے (گیتا ۳، ۳۵) برہمنوں، شتریوں، ویشیوں اور شودروں کے ذاتی فرائض ان کے فطری اوصاف کی بنا پر مقرر کیے گئے ہیں۔ مثلاً ضبط حواس، ضبط نفس، قوت تحمل، پاکیزگی، صبر، اخلاص دینوی چیزوں کا علم۔ اور فلسفیانہ عقل یہ سب برہمنوں کے فطری اوصاف ہیں۔ اولوالعزمی، بہادری، صبر، ہوشیاری، جنگ سے نہ بھاگنا، نذرونیاز کرنا، حکومت کرنا، شتری کے اوصاف ہیں۔ اپنی ذات کے خصوصی فرائض کی انجام دہی سے ہی انسان خیر برتر حاصل کر سکتا ہے۔ خدا اس عالم میں ساری وسایر ہے۔ وہی تمام جانداروں کو کام کے لیے حرکت میں لاتا ہے۔ خدا کی پرستش اور اپنے خصوصی فرائض کی انجام دہی کے ذریعہ ایک شخص بہترین طور پر تحقق ذات حاصل کر سکتا ہے اور جو اپنی ذات کے فرائض انجام دیتا ہے اس شخص کو کوئی گناہ نہیں لگتا۔ اور اگر کسی ذات کے فرائض گناہ آمیز اور غلط بھی ہوں تو بھی وہ اپنے فرائض کے ادا کرنے میں کسی خطا کا مستوجب نہیں ہوتا۔ کیوں کہ جیسے آگ میں دھواں ہوتا ہے اسی طرح ہمارے تمام اعمال میں ایک نہ ایک خطا کا پہلو ہوتا ہے (گیتا ۱۸، ۴۸) اس لیے ارجن سے اصرار کیا گیا کہ وہ اپنی ذات کے فرض شتری کے طور پر ادا کرے، اور میدانِ جنگ میں دشمنوں سے لڑے اگر وہ اپنے دشمنوں کو قتل کرتا ہے تو سلطنت کا مالک ہوگا۔ اور اگر وہ خود مارا جائے تو جنت میں جائے گا کیوں کہ اس نے شتری کے فرائض انجام دیے ہیں۔ اگر وہ خود لڑائی میں حصہ نہ لے جو اس کا فرض ہے تو وہ نہ صرف اپنی شہرت کو ضائع کرے گا بل کہ اپنے دھرم کی خلاف ورزی کرے گا۔

ایسی ہدایت سے قدرتاً یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ جنگ سے مراد لازمی طور پر جانداروں کو ضرر پہنچانا ہے۔ لیکن اس اعتراض کے جواب میں کرشن کہتے ہیں کہ افعال کی انجام دہی کا مناسب طریقہ یہ ہے کہ پہلے وہ شخص تمام بندھنوں سے قطع تعلق کر لے۔ جب ایک شخص کسی کام کو نفس کے لگاؤ، لالچ، خود غرضی کے بغیر اور صرف خالص احساس فرض سے انجام دیتا ہے تو اس

کام کے برے اثرات اس پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ اس طرح اگر اس کو کسی چیز کے حصول کی خواہش نہ ہو اور نہ سکھ سے مسرور ہو اور دکھ سے مغموم ہو تو اس کے کام کا کوئی اثر پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے انسان کو چاہیے کہ خود غرضی کے تمام مقاصد کی خواہشات سے دست بردار ہو جائے اور اپنے تمام افعال خدا کے لیے وقف کر دے اور اس سے واصل رہے اور اس کے باوجود اپنی ذات کے باقاعدہ فرائض اور زندگی کی خدمت انجام دیتا رہے۔ جب تک ہمارا جسم موجود رہے گا خود ہماری فطرت کی ضرورت ہمیں کام کرنے کے لیے کھینچتی رہے گی۔ اس لیے تمام کام کو چھوڑ بیٹھنا ہمارے لیے ناممکن ہے۔ اگر صرف کرم کے پھل ترک کر دیے جائیں تو افعال ہم کو اپنے بندھن میں نہیں لا سکتے۔ بلکہ اس کے بدلے میں شانتی اور قناعت حاصل ہوتی ہے اور وہ رشی جس نے اس طرح یکسوئی نفس حاصل کی ہو وہ اپنی حقیقی فراست میں اٹل ہو جاتا ہے اور کوئی چیز اس کو متزلزل نہیں کر سکتی۔ ایسی حالت یا تو فلسفیانہ عقل یا خدا کی بھگتی سے ہو سکتی ہے اور بھگتی کا راستہ ہی آسان تر ہے۔ خدا اپنے فضل و کرم سے سچے طالب کی مدد کرتا ہے کہ وہ اپنے نفس کو تمام ناپاکیوں سے پاک کرے۔ اسی کے فضل سے انسان اپنے نفس کو لالچ اور خود غرضی کی تمام محرکات سے پاک اور خدا سے واصل کر سکتا ہے۔ اس طرح وہ اپنے فرائض کسی انعام یا نفع کے خیال کے بغیر انجام دے سکتا ہے جو اس کی ذات یا رواج نے اس پر عاید کیے ہوں۔

گیتا میں کردار کا نصب العین یگیہ کے معیار سے مختلف ہے۔ یہاں یگیہ کسی آسمانی برکت کی خارجی غایت یا دنیادی فوائد کی خاطر نہیں کیے جاتے۔ بل کہ ان میں صرف احساس فرض مدنظر ہوتا ہے اور یگیہ اس لیے کیے جاتے ہیں کہ مقدس کتابوں میں برہمنوں کو ان کی انجام دہی کے لیے حکم دیا گیا ہے۔ اس لیے ان کو خالص احساس فرض کے تحت انجام دینا چاہیے۔ گیتا کا نصب العین اخلاق دیگر نظاماتِ فلسفہ مثلاً ویدانت اور پتنجلی کے یوگ کی تعلیم سے بھی جدا ہے۔ ان نظاموں کا مقصد اپنے افعال اور فرائض کے دائرے سے ماورا ہو کر ایک منزل پر پہنچنا ہے جس میں انسان اپنی تمام ذہنی اور مادی فعلیت کو چھوڑ سکے۔ لیکن گیتا کا نصب العین قطعی عمل سے متعلق ہے۔ گیتا کہیں بھی انتہاپسندی کی تائید نہیں کرتی، ایک شخص خواہ کتنا ہی اعلا اور برتر کیوں نہ ہو اس کو بھی باقاعدہ اپنی ذات کے فرائض اور رسمی اخلاق کے فرائض انجام دینے چاہیے۔ گیتا میں قنوطیت کا کوئی رنگ نہیں ہے جو ابتدائی بدھ مت میں ہر جگہ پایا۔

جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بدھ مت کے "شیل اور سمادھی" گیتا میں بھی انسان کی تربیت کے لیے موجود ہیں۔ تاکہ سکھ دکھ کے تعلقات کا رجحان نہ رہے، بل کہ خدا کا دھیان رہے اور عقل اور ارادہ مستعدی کے ساتھ جما رہے۔ لیکن گیتا میں ان کی اہمیت بدھ مت سے بالکل مختلف ہے۔ گیتا کی سمادھی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی معروض پر نفس کی توجہ مرتکز کر دی جائے۔ بل کہ یہ ہے کہ خدا سے ربط و تعلق ہو جائے۔ اور گیتا کی "پرگیا" یا عقل سے مراد کسی فلسفیانہ صداقت کا تحقق نہیں ہے۔ بل کہ نفس کی جمی ہوئی اور غیر مضطرب کیفیت ہے۔ جہاں کہ عقل اور ارادہ ادائگی فرض میں اٹل، تمام نتائج سے پاک، بندھنوں سے آزاد اور شانتی کی حالت میں رہتا ہے جس میں سکھ دکھ کی وجہ سے کوئی خلل واقع نہیں ہو سکتا۔

اس سلسلہ میں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ ہندو اخلاقیات کا عام نقطۂ نظر کیا ہے۔ ہندو سماجی نظام ذات پات کی چار گونہ تقسیم کے نظام پر اپنی بنیاد رکھتا ہے۔ گیتا کہتی ہے کہ خود خدا نے چار ذاتیں برہمن، شتری، ویش اور شودر پیدا کی ہیں۔ اور یہ تقسیم خصوصی اوصاف اور مخصوص فرائض پر مبنی ہے۔ ذات پات کی تقسیم اور اس کے مطابق استحقاقی فرائض اور ذمہ داریوں کے علاوہ زندگی، منزلوں کی تقسیم بھی: برہم چاری (طالب علم)، گرہستہ (خانہ داری) وان پرستہ (جنگل میں گوشہ نشین) اور سنیاسی (تارک الدنیا) میں کی گئی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کے اپنے طے شدہ فرائض ہیں۔ ہندو اخلاقی زندگی کے فرائض ابتداً ذات پات کے فرائض اور مختلف منازل زندگی کے مخصوص فرائض پر مشتمل ہیں۔ اسی کو "ورن آشرم دھرم" کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ منو کے بیان کیے ہوئے چند فرائض ہیں جو سب کے لیے مشترک ہیں جس کو "سادھارن دھرم" کہتے ہیں۔ چناں چہ مستعدی، معافی، ضبط نفس، چوری نہ کرنا پاکیزگی، ضبط حواس، عقل، علم، صداقت، غصہ کو قابو میں رکھنا۔ یہ سادھارن دھرم کی مثالیں ہیں۔ ذات پات کے فرائض کو ان مشترکہ فرائض سے مختلف سمجھنا چاہیے۔ چناں چہ یگیہ کرنا، مطالعہ علم اور دان یہ تینوں اعلا ذاتوں یعنی برہمنوں، شتریوں اور ویشوں کے لیے مشترک ہیں۔ برہمن کے خاص فرائض دان کو قبول کرنا، تعلیم دینا، یگیہ کرنا وغیرہ ہیں۔ شتری کے اصل فرائض قوم کی حفاظت کرنا، بدکار کو سزا دینا، جنگوں اور اپنے کام سے منہ نہ موڑنا۔ ویش کے فرائض ان کے مخصوص فرائض کے علاوہ خریدنا، بیچنا، زراعت کرنا، جانوروں کو پالنا اور ان کی نسل کو بڑھانا ہیں۔ اور شودروں کے فرائض ان تینوں اعلا ذاتوں کی خدمت کرنا ہے۔

بہر حال گیتا میں ضبط نفس، ذہن پر قابو پاتے، پاکیزگی، معاف کرنے کی فطرت، خلوص، علم، عقل اور ایمان یہ سب برہمنوں کے فطری اوصاف ہیں۔ شتریوں کے فرائض ہیں، اولوالعزمی، پھرتی، قوت، تحمل، ہوشیاری اور جنگ سے نہ بھاگنا، دان دینا اور دوسروں پر حکومت کرنے کی قوت ویئش کے فطری فرائض زراعت، گائیوں کو پالنا اور تجارت ہیں اور سب ذاتوں کی سیوا کرنا یہ شودروں کے فرائض ہیں (گیتا ۱۸، ۴۲ سے ۴۴ تک)، کسی خاص قوم کا فرد جو اپنی جماعت کے فرائض کو انجام دیتا ہے وہ نہ صرف اپنے فرقہ کی خدمت کرتا ہے بل کہ اسی عمل سے دوسرے فرقوں کی خدمت بھی انجام دیتا ہے۔ اور اس طریقے سے تمام بنی نوع انسان کی خدمت کرتا ہے۔ ان مشترکہ اور عام فرائض کی غایت فلاح عامہ نہیں ہے جو صحیح طور سے خاص فرقوں میں مستحق ہوتی ہے بل کہ وہ مشترک ہے جو موخرالذکر کی بنیاد اور شرط ماقبل ہے۔ یہ ایسی خیر نہیں جو فرد میں مشترک ہو۔ بل کہ فرد کی بہبودی کے طور پر مشترک ہے۔ اس لیے سادھارن دھرم بلالحاظ معاشرتی حیثیت یا انفرادی استعداد مساوی طور پر تمام افراد کے لیے لازمی ہے۔ لیکن ایسی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جن سے ثابت ہو کہ جب کسی ذات کے فرائض کا تصادم مشترکہ فرائض سے ہوتا ہے تو اول الذکر کو غلبہ حاصل رہا ہے اور مشترکہ فرائض کا اثر اسی وقت تک ہے جب تک کہ وہ ذات کے فرائض سے نہ ٹکرائیں۔ خود گیتا اس کی مثال ہے کہ کس طرح ذات کے فرائض کو مشترکہ فرائض پر فوقیت حاصل ہے۔ اس امر کے باوجود کہ ارجن کو سخت ناگوار گزر رہا تھا کہ وہ کروکشیتر کے میدان جنگ میں اپنے عزیز و اقارب کی جان لے، لیکن کرشن نے بے حد کوشش کی کہ نہ لڑنے کے میلان سے اس کو نفرت دلائی جائے اور یہ بتلایا کہ اس کا اہم فرض ہے کہ وہ شتری کے طور پر جنگ کرے۔ پس یہ تسلیم کرنا زیادہ مناسب ہے کہ مشترکہ فرائض کا تو عام اطلاق ہے لیکن جب ان دونوں میں تصادم ہوتا ہے تو مخصوص قومی فرائض ان کی جگہ لے لیتے ہیں۔

گیتا کا یہ نظریہ کہ اگر کوئی کام بے تعلقی سے کیا جائے تو اس کے نقائص کرنے والے پر اثر انداز نہیں ہو سکتے اس نتیجہ پر پہنچاتا ہے کہ کسی کام کی بھلائی یا برائی اپنے خارجی نتائج پر منحصر نہیں ہوتی، بلکہ اپنے باطنی محرک پر ہوتی ہے۔ اگر کوئی لذت یا ذاتی مفاد کا محرک نہ ہو تو کیا ہوا، کام کسی طرح فاعل کو پابند نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ ذاتی الفت اور خواہشات کے بندھن کی وجہ سے ہی یہ کام اپنے ذاتی کہلاتے ہیں۔ اور انسان کو ان کے برے بھلے پھل حاصل کرنے پڑتے ہیں۔ اس نقطۂ

نظر سے اخلاق تمام تر موضوعی ہو جاتا ہے۔ گیتا کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ وہ عمل اور ان کے کرنے والوں کے درمیانی بندھن کو کاٹ کر تمام افعال کو اخلاقی پابندی سے ماورا لے جاتی ہے۔ ان حالات میں شنکر کی راہ زیادہ منطقی ہوگی جو یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان خواہشات اور تعلقات سے آزاد ہو تو وہ اخلاق اور فرائض اور ذمہ داریوں سے بلند تر ہو جاتا ہے۔ بہر حال گیتا معروضی "نورتی" یا موقوفی کار کی حمایت نہیں کرتی۔ اس کا اصلی مقصد تو موضوعی "نورتی" یا خواہشات سے ترک تعلق کو وجود میں لاتا ہے۔ وہ کسی کو اجازت نہیں دیتی کہ اپنے منظور شدہ فرائض سے منحرف ہو۔ ان فرائض کی نوعیت خواہ کچھ بھی ہو لیکن چوں کہ وہ خود غرضی کے بغیر انجام دیے جاتے ہیں اس لیے کرنے والے کو ان کا کوئی پھل نہیں ملتا، جو کامل یکسوئی نفس کے باعث فعل اور اس کے اثر سے ماورا ہے۔ اگر ارجن لڑا اور اس نے اپنے شتری دھرم کو نباہنے کے لیے اپنے ہزاروں رشتہ داروں کو قتل کیا تو خواہ اس کے اعمال کتنے ہی مضر ہوں لیکن اس پر کبھی اثر انداز نہیں ہوئے اس لیے گیتا بار بار اس امر پر زور دیتی ہے کہ "تیاگ" یا "ترک" فرائض سے مراد تمام کاموں کا ترک نہیں بل کہ ان کے پھلوں کا ترک ہے۔

اگر چہ من کو تمام لذات اور لطف اندوزیوں کے محرکات سے بے تعلق رکھنے کی مشق سے تمام برائیوں کو دور کر کے نفس کو اعلا اور شریف امور سے فطری طور پر بلند کرنا پڑتا ہے پھر بھی گیتا میں بعض اقسام کے کردار کی سخت مذمت کی گئی ہے۔ چناں چہ سولھویں باب میں کہا گیا ہے کہ جو لوگ غلط فلسفے کے حامی ہیں اور جو سمجھتے ہیں کہ یہ عالم باطل ہے، جو خدا کے وجود سے انکار کرتے ہیں اور یہ مانتے ہیں کہ جنسی الفت اور جنسی اتحاد کے سوا اس حیات کے چشمے کی نہ کوئی بنیاد ہے نہ کوئی خاص علت ہے۔ وہ لوگ دردناک افعال کے عادی ہو کر خود کو اپنی حماقت سے تباہ کر لیتے ہیں اور اپنے برے کاموں سے دنیا کو تباہی کے راستہ پر ڈال دیتے ہیں۔ وہ بہت حجت کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اس دنیا سے بڑھ کر اور کوئی چیز نہیں ہے اور اس خیال سے وہ تمام طرح کی لذتوں اور لطف اندوزیوں میں پڑے رہتے ہیں۔ خواہش کے بندھنوں سے جکڑے ہوئے، جذبہ اور غصے سے مشتعل ہو کر دولت کو اپنی حسی خواہش کی تشفی کے لیے ناجائز طور پر حاصل کر کے جمع کرتے ہیں۔ وہ خیال کرتے ہیں کہ میں نے اتنا روپیہ تو جمع کر لیا ہے اور آئندہ اس سے بڑھ کر حاصل کروں گا۔" اس دشمن کو تو میں نے مار ڈالا ہے اب دوسرے دشمنوں کو بھی قتل کروں گا، میں آقا ہوں، میں مزے اڑاتا ہوں، میں کامیاب،

طاقت ور اور خوش ہوں، میں مالدار ہوں، میں شریف خاندان سے ہوں، میرے جیسا کوئی نہیں ہے، میں یگیہ کرتا ہوں، میں دان دیتا ہوں اور لطف اٹھاتا ہوں۔" یہ لوگ مختلف قسم کے خیالات اور خواہشات سے پریشان رہتے ہیں۔ جہالت کے جال اور فریب اور حسی تشفی کے بندھن سے پورے طور پر گھرے ہوئے یہ لوگ ضرور دوزخ کو جاتے ہیں۔ مغرور جاہل دولت کی شیخی سے مخمور ہو کر وہ یہ نام نہاد یگیہ اپنی شان و شوکت کے اظہار کے لیے کرتے ہیں اپنی انانیت، طاقت، غرور، خواہشات اور غصہ میں ہمیشہ اپنے اندر اور دوسرے کے اندر خدا کو بھول جاتے ہیں (گیتا ۱۶، ۸ سے ۸ اٹھک) انسان کو چاہیے کہ وہ انانیت، کثرت خواہشات، لالچ، غصہ، غرور، شیخی کی برائیوں سے نجات حاصل کرنے کی کوشش کرے، ان کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ دوزخ کے دروازے ہیں (گیتا ۱۶، ۲۱)۔

گیتا گنواتی ہے کہ بے خوفی، پاکیزگی قلب، اشیا کا علم اور ان کے مطابق موزوں کام، دان، ضبط نفس، یگیہ، مطالعہ، تپ، صداقت، عدم تشدد، سچائی، غصہ پر قابو، بے تعلقی، طمانیت نفس یا شانتی، غیبت نہ کرنا، مصیبت زدہ سے ہمدردی، لالچ نہ ہونا، نرمی، مستعدی، توانائی، معاف کرنے والی طبیعت، صبر، پاکیزگی، دوسروں کو برا خیال نہ کرنا، اور شیخی باز نہ ہونا، یہ سب وہ اصل نیکیاں ہیں جن کو ایزدی ساز و سامان (دیوی سمپت) کہا جاتا ہے۔ اور یہی وہ نیکیاں ہیں جن کی امداد سے ہماری روح نجات حاصل کرتی ہے۔ اس کے برعکس، شیخی، غرور، خود بینی، غصہ، ظلم اور جہالت وہ برائیاں ہیں جو ہم کو بندھن میں ڈالتی اور غلام بناتی ہیں (گیتا ۱۶، ۱ تا ۵)۔

جو شخص خدا سے محبت کرتا ہے اس کو چاہیے کہ کسی جاندار کو نقصان نہ پہنچائے بلکہ ان سے دوستی اور ہمدردی کا سلوک کرے اور پھر بھی تمام چیزوں سے بے تعلق رہے۔ انانیت نہ رکھے، سکھ دکھ میں یکساں رہے، اور سب کو بالکل معاف کرے، مستقل مزاج ہو، ضبط نفس رکھے اور ہمیشہ قانع رہے اور کوئی کام ذاتی محرک سے نہ کرے (ایسا شخص) وہ کسی چیز سے نہیں ڈرتا، دوستوں اور دشمنوں کے ساتھ ایک ہی برتاؤ کرتا ہے، تعریف اور مذمت میں، گرمی اور سردی میں، لذت اور الم میں یکساں رہتا ہے۔ اس کا کوئی گھر نہیں ہوتا، وہ ہر ایک چیز سے مطمئن رہتا ہے، وہ کبھی پریشان نہیں ہوتا اور کسی چیز سے بھی لگاؤ نہیں رکھتا (گیتا ۱۲، ۱۳ تا ۱۹ X اور دیکھو گیتا ۱۳، ۸ تا ۱۱)، گیتا میں جس زندگی کی بے حد تعریف

لی سی ہے وہ بندھنوں سے آزاد، شانتی، قناعت، کامل یکسوئی نفس سے مملو اور سکھ دکھ میں غیر مضطر زندگی ہے۔ اور برائیاں جن کی مذمت کی گئی ہے، وہ ہیں خواہش اور رغبت سے پیدا ہونے والی انانیت، غرور، شیخی، غصہ لالچ وغیرہ۔ ضبط حواس کی سلبی نیکی اور اس کا ایجابی بدل یعنی نفس کو سیدھی راہ پر چلانے کی قوت حاصل کرنا۔ یہی تو گیتا کے اخلاقی ضوابط اور نیک کردار کی ساری عمارت کا سنگ بنیاد ہے۔

یکسانیت (سمتوا) کی نیکی بہر حال گیتا کا اعلا نصب العین ہے جس پر وہ بار بار زور دیتے سے نہیں تھکتی۔ اس یکسانیت کو تین منزل میں حاصل کیا جاسکتا ہے۔ پہلے موضوعی یکسانیت یا یکسوئی نفس یا خوشی وغم۔ تعریف ومذمت اور زندگی کے ہر ایک موقع پر یکسانیت۔ دوسرے معروضی یکسانیت کہ تمام لوگوں کو خواہ اچھے ہوں یا برے ہوں یا بے تعلق ہوں، دوست یا دشمن سب کو یکساں نگاہ سے اور غیر جانب دار نگاہ سے دیکھنا۔ اور یکسانیت کی آخری منزل حصول آتم ساکشات کار یا تحقیق ذات کی وہ حالت ہے جب کہ وہ دنیاوی چیزوں سے بالکل پریشان نہیں ہوتا۔ یہ ماورائیت کی حالت ہے جو "گناتیت" کہلاتی ہے۔ چناں چہ گیتا ۲، ۱۵ میں کہا گیا ہے کہ وہ شخص جو حسی الفت اور مادی تکلیف سے کسی طور پر متاثر نہیں ہوتا جو کبھی مضطرب نہیں ہوتا، جو سکھ دکھ میں یکساں رہتا ہے۔ وہی حیات ابدی حاصل کرتا ہے۔ ۲، ۳۸ میں کرشن ارجن کو نصیحت کرتے ہیں کہ خوشی اور غم، نفع اور نقصان، ہار اور جیت کو یکساں سمجھو اور ایسے ذہن کے ساتھ جنگ میں مصروف ہو جاؤ کیوں کہ اگر کوئی اس طرح عمل کرتا ہے تو کوئی گناہ اس کو چھو بھی نہیں سکتا۔ ۲۔ ۴۷ میں کرشن ارجن سے کہتے ہیں کہ اس کا کام صرف یہ ہے کہ اپنے فرائض کو انجام دے۔ اور اپنے افعال کے اثرات کا کوئی خیال نہ کرے کیوں کہ کاموں کے پھلوں کی توقع کرنا یا اپنے فرائض کو انجام دینے سے پہلوتہی کرنا ٹھیک نہیں۔ ۲۔ ۴۸ میں خوشی اور غم کی یکسانیت کو "یوگ" کہا گیا ہے۔ اور اس پر مزید زور دیا گیا ہے کہ خواہ کامیابی ہو یا ناکامی، وہ کبھی اپنی پشیمانی پر بل نہ آنے دے۔ اس تصور کو ۲، ۵۵، ۵۶، ۵۷ میں دہرایا گیا ہے کہ اصلی رشی وہ ہے جو غم میں غمگین نہ ہو اور خوشی میں پھول نہ جائے۔ اس کو کسی چیز سے محبت نہ رکھنا چاہیے۔ اور خوشی ومصیبت کو اس طرح بے تعلق ہو کر دیکھنا چاہیے کہ نہ خوشی کا خیر مقدم کرے نہ رنج کا پچھتاوا کرے۔ ایسا آدمی مطلقاً اپنی ذات یا آتما تک محدود ہوتا ہے اور اس کا نفس مطمئن ہوتا ہے۔ اس کے لیے دنیا میں کسی شخص

مقصد کا حاصل کرنا باقی نہیں رہتا (گیتا ۲، ۷۱، ۱۸) ایسے آدمی کے لیے سونا اور پتھر برابر ہے۔ اس کے لیے خواہش کے قابل اور نفرت کے قابل چیزیں تعریف اور مذمت، دوست اور دشمن سب مساوی ہیں (گیتا ۱۴، ۲۴، ۲۵) وہ خود کی طرح سب کو سمجھتا ہے خواہ کوئی فاضل برہمن ہو، گائے ہو، ہاتھی ہو، کتا ہو یا چنڈال ہو، عقل مند تو سب سے مساوی برتاؤ کرتا ہے (گیتا ۶، ۳۱ اور گیتا ۵، ۱۸) وہ خدا کو ساری مخلوق میں رکھتا ہے اور تمام فانی اشیا میں غیر فانی اور لازوال کا نظارہ کرتا ہے۔ جو شخص یہ جانتا ہے کہ تمام وجود تمام چیزوں میں سرایت کیے ہوئے ہے اور اس طرح سب کو ایک نگاہ سے دیکھتا ہے وہ اپنی روحانی فطرت کو نقصان نہیں پہنچاتا اور اس طرح بلند ترین کو حاصل کرتا ہے (گیتا ۱۳، ۲۸) اس عمل ترقی کی انتہا کے طور پر ایک ایسی حالت ہے جس میں کہ انسان "گن" کی مادی اور دنیاوی خصوصیات سے ماورا ہو کر پیدائش، موت، بڑھاپا اور غم سے آزاد ہو کر حیات ابدی حاصل کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ چیزوں کی دنیاوی کیفیت یعنی "گن" اس کی روحانی فطرت سے خارج ہیں، اور ان تصورات کے ذریعہ وہ تمام دنیاوی کیفیات کے دائرے سے ماورا ہو کر "برہمہ" کی حالت حاصل کرتا ہے (گیتا ۲۰، ۲۳، ۲۶)۔

ذات کے فرائض اور دوسرے کاموں کے علاوہ جن کو کسی لگاؤ کے بغیر انجام دینا چاہیے۔ گیتا بار بار یگیہ، تپ اور دان کو بہ طور فرائض بیان کرتی ہے جو ہماری روحانی ترقی کے کسی منزل پر بھی نظر انداز نہیں کیے جا سکتے۔ یہ بتلانا مناسب ہے کہ گیتا ایسے یگیہ کی مذمت کرتی ہے جو خود غرضی کے مقصد کے حصول کے لیے ہو یا غرور یا شان و شوکت کے اظہار کے لیے ہو۔ یگیہ یا قربانی صرف احساس فرض یا مفاد عامہ کے نقطہ نظر سے کیے جانے چاہییں۔ پس گیتا کی اصلی تعلیم ذات کے فرائض کی پیروی ہے، جس میں نہ خود غرضی کا کوئی محرک ہو نہ حسی خواہش کی تشفی مقصود ہو۔ گیتا رواجی اور ذات پات کے فرائض کے کرنے کے وجوب پر زور دیتی ہوئی منطقیوں اور مابعد الطبیعات کے دوسرے نظامات کی اخلاقیات سے پاک ہے۔ تاہم وہ بے تعلقی، پاکیزگی، صداقت، عدم تشدد، ضبط نفس، ضبط حواس اور تعلقات سے بے نیازی ایسی بڑی نیکیوں کی تلقین اسی طرح کرتی ہے جس طرح کہ کسی منطقی نظام میں کی جا سکتی ہے۔ دوسری طرف وہ یوگ کی طرح ضبط نفس کی انتہائی اور شدید صورتوں کو اختیار نہیں کرتی اور بودھوں کی طرح نیکی کے عمل کو غیر محدود اور عالم گیر بھی کرنا نہیں چاہتی۔ وہ تو درمیانی راہ اختیار کرتی ہے۔ اور خود غرضی مقاصد اور خواہشات کی نسبت ضبط نفس، ضبط حواس اور بے تعلقی کی ضرورت پر خاص زور دیتی ہے

اور ساتھ ہی ساتھ عام فرائض کو انجام دینے کی تلقین کرتی ہے۔ حسّی لذات سے بے تعلقی یا تو فہم و فراست سے حاصل ہو سکتی ہے یا تدریجاً عشق الٰہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔

گیتا کی اخلاقیات پر غور کرنے سے قدرتاً عمل، ارادہ اور فاعل کی نوعیت کا مسئلہ پیش آجاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ گیتا یہ تسلیم کرتی ہے کہ ہر جگہ اور ہمیشہ افعال کے انجام پانے کا سبب "گن" یا اولین مادہ کی خصوصی کیفیات ہیں اور ہم تو صرف جہالت اور جھوٹے غرور سے اپنے آپ کو فاعل سمجھ بیٹھتے ہیں (گیتا ۲، ۲۷ اور ۱۳، ۲۹) دوسری جگہ کہا گیا ہے کہ کسی فعل کے واقع ہونے کے پانچ اسباب ہوتے ہیں۔ یعنی جسم، فاعل، مختلف حسّی آلے، مختلف حیاتی فرائض منصبی اور حیاتی فعلیت اور نامعلوم معروض علتی عناصر یا خداداد دیئو) کی سب کو قابو میں لانے والی قوت (گیتا ۱۸، ۱۴)، تمام افعال ان پانچ عناصر کے متحدہ عمل سے ہوتے ہیں۔ یہ خیال کرنا غلط ہے کہ ذات یا فاعل ہی سب کچھ فعل کرنے والا ہے۔ چناں چہ یہ کہا گیا ہے کہ وہ شخص جو ذات کو افعال کا تنہا فاعل سمجھتا ہے وہ بد نفس انسان اپنی غلط فہم سے چیزوں کا صحیح ادراک نہیں کرتا (گیتا ۱۸، ۱۶) افعال خواہ اچھے ہوں یا بُرے، جسم کے ہوں یا تقریر کے یا نفس کے، یہ پانچ عناصر سب کی علتوں کے طور پر ہوتے ہیں (گیتا ۱۸، ۱۵) گیتا کی اخلاقی حیثیت کے تحت جو فلسفہ ہے وہ اس پر مبنی ہے کہ درحقیقت افعال کا وقوع ابتداءً "پرکرتی" کی خصوصی کیفیات کی حرکت سے ہوتا ہے اور ثانیاً ان مذکورہ بالا پانچ اجزا کی ترکیب سے، جس میں اپنی ذات بھی صرف ایک عنصر ہے۔ اس لیے ایسا ماننا تو محض خود نمائی ہوگی کہ ہم اپنے من مانے ارادے سے جب چاہیں تب کوئی کام ہاتھ میں لے سکتے ہیں اور جب چاہیں تب چھوڑ بھی سکتے ہیں۔ اس لیے کہ خود "پرکرتی" یا ابتدائی مادہ اپنے ارتقا یافتہ عناصر یا ترتیب عمل کے ذریعہ ہمیں کام کرنے کے لیے حرکت میں لا سکتی ہے اور باوجود ہمارے ارادے کی مخالفت کے ہم اس کام کو کرنے پر مجبور ہوتے ہیں جس کو ہم کرنا نہیں چاہتے۔ اس لیے کرشن ارجن سے کہتے ہیں کہ اگر تم خود غرضی سے یہ کہو گے کہ میں نہیں لڑوں گا تو یہ تمہاری ایک جھوٹی شیخی ہوگی کیوں کہ "پرکرتی" تم کو لازمی طور پر کام کی طرف گھسیٹے گی۔ انسان اپنے افعال اور عملی رجحانات کے باعث مجبور ہوتا ہے جو خود اس کی اپنی فطرت سے لازم آتے ہیں۔ اس لیے چھٹکارہ نہیں۔ اپنے ارادے کی مخالفت کے باوجود اس کام کو کرنا پڑتا ہے "پرکرتی" یا پانچ اجزا کی ترتیب ہم کو کام کرنے کے لیے حرکت میں لاتی ہے۔ ایسی صورت حال سے تو کوئی شخص بھی تمام افعال کو ترک نہیں کر سکتا۔ اور اگر افعال کا ترک کرنا غیر ممکن ہے اور اگر انسان کام کرنے کے لیے

مجبور ہے تو یہی مناسب ہے کہ ایک شخص اپنے معمولی فرائض کو انجام دیا کرے۔ کوئی فرض یا کوئی عمل ایسا نہیں ہے جو بے عیب ہو۔ اور نکتہ چینی سے بالاتر ہو۔ پس صحیح طریقہ جس سے انسان اپنے اعمال کو پاک کر سکتا ہے یہ ہے کہ وہ نفس کو خواہشات اور بندھنوں کے نقائص اور ناپاکیوں سے پاک کرے۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر تمام افعال لازمی طور پر پنج گونہ ترتیب سے پیدا ہوتے ہیں تو انسان کیوں کر اپنے افعال کو متعین کر سکتا ہے۔ گیتا کا عام طریقۂ اطلاق یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ عمل لازمی طور پر پنج گونہ ترتیب کی پیداوار ہے تاہم ذات ان افعال کی رہبری کر سکتی ہے۔ تمام کام کے پھل خدا کو نذر کر کے اگر انسان چاہے کہ رغبت اور خواہش سے خود کو بے تعلق کرے اور ایسے اغراض کے لیے خدا سے وابستہ ہو جائے تو خدا اس نیک مقصد کے حصول میں اس کی امداد کرتا ہے۔

گیتا غالباً قدیم ترین تحریری شہادت ہے جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جو غیر موجود ہو اس کا وجود نہیں ہو سکتا اور جو موجود ہے وہ کبھی ختم نہیں ہو سکتا یعنی جو موجود ہے وہ فنا نہیں ہو سکتا اور جس کا وجود نہیں ہے وہ پیدا نہیں ہو سکتا، گیتا میں اس مسئلہ کو ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی گئی بل کہ اس کو بدیہی اصول کے طور پر قبول کیا گیا ہے جس کی کوئی تردید نہیں کر سکتا۔ ویدانت اور سانکھیہ کی وجودیاتی حیثیت کی طرح اس اصول کا اطلاق عام طور پر نہیں کیا جاسکتا بل کہ صرف آتما کی ماہیت کو سمجھانے کے لیے کیا جاتا ہے۔ چنانچہ کرشن کہتے ہیں "اے ارجن، وہ اصول جو ہر چیز پر چھایا ہوا ہے اس کو غیر فانونی کہنا چاہیے کوئی بھی ناقابل فنا کو فنا نہیں کر سکتا۔ اجسام جو فنا ہوتے ہیں ان کا تعلق ناقابل علم اور امر آتما کے ساتھ ہے، اس لیے تجھ کو جنگ کرنا ہی چاہیے"۔ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ آتما قابل فنا ہے یا فنا کرنے والی ہے، ان کا خیال غلط ہے اس لیے کہ نہ آتما فنا کر سکتی ہے اور نہ فنا کی جاسکتی ہے نہ وہ پیدا ہوتی ہے نہ مرتی ہے۔ جو کچھ ہے ہمیشہ وہی رہے گی، نہ وہ ہتھیار سے کاٹی جاسکتی ہے نہ آگ سے جلائی جاسکتی ہے، نہ پانی اس کو گلا سکتا ہے نہ ہوا اس کو خشک کر سکتی ہے۔ گیتا میں آتما کی جو اہلیت بیان کی گئی ہے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیال اُپنشدوں سے راست مستعار لیا گیا ہے۔ اور وہ عبارتیں جن میں اس کا ذکر آتا ہے نہ صرف اپنے تصور میں اُپنشدوں کی روح معلوم ہوتی ہیں بل کہ ان کے اسلوب بیان اور طرز اظہار میں یکسانیت محسوس ہوتی ہے۔ وجود کی بقا کا یہ اصول ہے کہ "جو کچھ موجود ہے وہ فنا نہیں ہو سکتا، اور جس کا وجود نہیں ہے وہ وجود میں نہیں آسکتا" اُپنشدوں سے لیا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ گیتا

میں اس کی تدوین اصول بقا کی تائید کے لیے کی گئی ہے۔ اور یہ واضح طور پر نظر آتا ہے کہ اس رخ میں اُپنشدوں کے فلسفے کو اور آگے ترقی دی گئی ہے۔

پہلی دلیل جو کرشن نے ارجن کو جنگ کی ترغیب دینے کے لیے پیش کی وہ یہ تھی کہ آتما غیر فانی ہے اور صرف جسم کو ضرر پہنچایا یا مارا جا سکتا ہے۔ اس لیے ارجن کو کوئی تکلیف محسوس نہ ہونا چاہیے کہ وہ اپنے عزیزوں کو کوروکشیتر کے میدان میں قتل کرنے والا ہے ایک جسم کے مرجانے پر آتما دوسرے جسم میں تبدیل ہو جاتی ہے جس میں وہ پھر پیدا ہوتا ہے بالکل اسی طرح جیسے انسان اپنے پرانے کپڑے اُتار کر نئے کپڑے پہن لیتا ہے۔ جسم ہمیشہ تبدیل ہو رہا ہے حتیٰ کہ جوانی، ادھیڑپن اور بڑھاپے میں بھی یکساں نہیں رہتا۔ موت بھی تغیرات جسم کا ہی ایک تغیر ہے اس لیے مختلف منازل زندگی میں جسم کے تغیرات میں اور موت کے تغیر میں جب روح پرانے جسم کو چھوڑ کر نیا جسم قبول کرتی ہے کوئی اصلی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے وہ آتما کی غیر متغیر نوعیت کو متاثر نہیں کر سکتی۔ جسم کے ان تمام تغیرات کے باوجود جو متواتر پیدائشوں اور دوبارہ پیدائشوں میں ہوتے ہیں وہ غیر متغیر رہتا ہے۔ اگر کوئی شخص پیدا ہوا ہے تو وہ ایک روز ضرور مرے گا۔ اور جب وہ مرے گا تو پھر پیدا ہو گا۔ پیدائش لازمی طور پر موت کی طرف اشارہ کرتی ہے اور موت دوبارہ پیدائش پر دلالت کرتی ہے۔ پیدائش اور موت کے اس چکر سے بچا نہیں جا سکتا، برہما سے لے کر ادنا زندگی مخلوقات تک پیدائش، موت اور دوبارہ پیدائش کا مسلسل چکر ہے۔ ارجن نے یہ سوال کیا کہ اس شخص کا کیا حال ہوتا ہے جو یوگ کے طریق کا طویل راستہ اختیار کرتا ہے لیکن کسی نہ کسی طرح ناکامیوں کے باعث اس کو نامکمل چھوڑ کر مرجاتا ہے تو کرشن نے اس کا جواب دیا کہ کوئی اچھا عمل ضائع نہیں جاتا۔ جو صحیح راہ پر ہے اس کو کوئی تکلیف نہیں۔ اس لیے وہ شخص جو یوگ کی راہ پر چلتا ہے اور موت جس کو چھین لیتی ہے وہ پاک اور متمول لوگوں کے خاندان میں پیدا ہوتا ہے یا عاقل یوگیوں کے خاندان میں۔ اس نئے جنم میں وہ اپنی آخری پیدائش کی حاصل شدہ ترقیوں سے متلازم کیا جاتا ہے۔ اور پھر وہ اپنے ترقی کے نصاب کو وہیں سے شروع کرتا ہے۔ اور اس کے پچھلے جنم کی پرانی مشق اس کو اپنی جدید راہ ترقی کی طرف آگے لے جاتی ہے اور اس کو کسی کوشش کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کی کئی ایک زندگیوں کی مسلسل کوششوں اور ہر زندگی کی صحیح جدوجہد کے مجتمع اثرات سے یوگی کو آخری تحقق حاصل ہو جاتا ہے۔ بالعموم ہر ایک نئے جنم میں انسان کی زندگی ان خواہشات

اور تصورات پر منحصر ہوتی ہے جن کو وہ موت کے وقت اپنے دل میں جگہ دیتا ہے۔ لیکن وہ لوگ جو خدا کا خیال کرتے ہیں کہ وہ قدیم ترین استاد ہے، رشی ہے، چھوٹے سے بھی بہت چھوٹا ہے، سب کو سہارا دینے والا ہے، اور تمام تاریکی پر آفتاب کی طرح چمکنے والا ہے اور اپنی حیاتی قوتوں کو دونوں بھووں کے درمیان مرتکز کرتے ہیں اور اپنے من کے دروازوں کو اپنے قلب کے اندر لاکر ان پر قابو پاتے ہیں وہ لوگ خدا کا اعلاترین تحقق حاصل کرتے ہیں۔ اور وہ شخص جو ایسا اعلاترین تحقق حاصل کرتا ہے وہ خدا میں ہی زندگی بسر کرتا ہے اور پھر کبھی پیدا نہیں ہوتا اور تمام آلام سے بچ جاتا ہے۔ گیتا میں نجات سے مراد بڑھاپے اور موت سے نجات ہے۔ یہ نجات کشتیرا اور کشیترگیہ یعنی جسم اور جسم کو جاننے والے کی نوعیت کے صحیح فلسفیانہ علم سے حاصل ہو سکتی ہے۔ یا یہ جاننے سے کہ واقعی روحانی کیا ہے اور غیر روحانی کیا ہے اور خدا کے ساتھ اس طرح وابستہ رکھنے سے کہ وہی سب سے پیارا اور سب سے قریب ہے (گیتا ۷، ۲۹ اور ۱۳، ۳۴)۔ یہ ضروری نہیں کہ نجات خود بہ خود فلسفیانہ علم یا خدا کی محبت کے نتیجہ کے طور پر حاصل ہو جائے۔ بل کہ گیانیوں کو اور بھگتوں کو جو وابستہ رہتے ہیں، خدا ہی نجات عطا کرتا ہے (گیتا ۱۸، ۶۶) خواہ یہ نجات فلسفیانہ علم سے حاصل ہو یا خدا کی محبت سے۔ لیکن ایسی اخلاقی بلندی ناگزیر ہے جو بندھن سے پاک، بے تعلقی اور اپنے فرائض کی بے لوث انجام دہی پر مشتمل ہو۔

گیتا میں خدا کی ماہیت اور انسان سے اس کی نسبت کے متعلق سب سے قدیم اور پیچیدہ بیان پایا جاتا ہے۔ گیتا کی خدا پرستی کے نقطہ آغاز کا سراغ رگ وید کے "پرش سوکت" تک لگایا جا سکتا ہے جہاں کہا گیا ہے کہ ایک چوتھائی "پرش" غیر فانی آسمانوں میں ہے۔ یہی بیان معمولی تبدیلی کے ساتھ "کٹھ اپنشد" میں ہے۔ جہاں کہا گیا ہے کہ یہ عالم ازلی اشوتھ درخت ہے۔ جس کی جڑ اوپر کی طرف اور شاخیں نیچے کی طرف ہیں اور اس کی وید ہیں۔" اور جو اس کی حقیقت سے واقف ہو جاتا ہے وہی ویدوں سے واقف ہوتا ہے (گیتا ۱۵، ۱)، اور پھر کہا گیا ہے کہ "گن اور خصوصیات سے تقویت پائی ہوئی اس کی وہ شاخیں جن کی کونپلیں اشیا حس (مادی اشیا) ہیں۔ اوپر اور نیچے پھیلی ہوئی ہیں۔ اور اس کی جڑیں بھی نیچے کی طرف پھیلی ہوئی ہیں جو انسانی دنیا کو اعمال کے بندھن سے باندھتی ہیں (گیتا ۱۵، ۲) دوسرے اشلوک میں کہا گیا ہے "کہیں بھی اس کائنات کی حقیقی فطرت کا علم حاصل نہیں ہوتا۔

اس کی ابتدا، انتہا اور قیام کی نوعیت ہمیشہ نامعلوم رہتی ہے۔ بے تعلقی کی مضبوط کلہاڑی سے اس مضبوط جڑ والے اشوتھ درخت کی جڑ کو کاٹنے کے بعد ہی اس حالت کی تلاش کرنی چاہیے جو اگر ایک بار بھی حاصل ہو جائے تو پھر اس سے واپسی نہیں ہے"۔ مذکورہ بالا تین فقروں سے واضح ہے کہ گیتا نے کٹھ اُپنشد کے اشوتھ درخت کی تشبیہ کو ترقی دی ہے۔ گیتا خدا کے اس استعارے کو قبول کرتی ہے۔ لیکن اس کی تشریح کرتی ہے کہ یہ شاخیں مزید پتیاں اور جڑیں رکھتی ہیں جو انسانوں کی زمین سے اپنی شادابی حاصل کرتی ہیں۔ جن سے کہ وہ کرم کی گانٹھوں کے باعث وابستہ ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اشوتھ درخت کا ایک مثنی بھی ہے۔ ایک تو اصلی دوسرا ذیلی۔ اصلی سے نکلا ہوا ذیلی درخت بہت زیادہ اُگ گیا ہے۔ اس لیے اصلی تک پہنچنے سے قبل ذیلی کو کاٹ کر ٹکڑے کر دینا چاہیے۔ اس تمثیل کے خاص تصور سے گیتا میں خدا کے تصور پر بے حد روشنی پڑتی ہے جو "پرش سوکت" کے تصور کی ایک تشریح ہے۔ خدا نہ صرف محیط کل ہے بل کہ ماورا بھی ہے اور محیط کل جز و جو کائناتی عالم بنا ہوا ہے یہ کوئی التباس یا مایا نہیں ہے بل کہ یہ ظہور اور نشو و نما خدا سے ہے۔ اس عالم کا خیر و شر، اخلاق و غیر اخلاق اسی سے ہے اور اسی میں ہے۔ اس عالم کا مادہ اور اس کے ظہورات اور ان کے اساس و جوہر کا انحصار خدا پر ہے اور اسی میں قائم ہے۔ ماورائی جز و جو اصلی جڑ ہے بہت اوپر کہی جاتی ہے۔ اور اس تمام نیچے کے عالم میں جو کچھ پیدا ہوا ہے اس کی بنیاد ہے۔ لیکن وہ خود اپنے آپ میں بے اختلاف حقیقت یا "برہمہ" ہے لیکن اگرچہ برہمہ کے بارے میں برابر کہا گیا ہے کہ وہ اعلاترین مقام، انتہائی تحقق اور جوہر مطلق ہے۔ تاہم خدا اپنی اعلا شخصیت میں اس برہمہ سے بھی ماورا ہے۔ اس مفہوم میں کہ برہمہ خواہ کتنا ہی اعلا کیوں نہ ہو لیکن خدا کی اپنی اعلا شخصیت میں ایک اساسی جوہر ہے۔ کائناتی عالم، پرش، بدھی، اہنکار اور برہمہ یہ سب کے سب خدا کے اجزا ہیں جن کے الگ الگ وظائف اور نفسی تعلقات ہیں۔ لیکن خدا اپنی فوقی شخصیت میں ان سب سے ماورا ہے اور ان سب کا سہارا ہے۔ بہر حال گیتا اور اُپنشدوں میں جہاں اختلاف ہے وہ یہ تصور ہے کہ خدا انسان کی طرح پیدا ہوتا ہے۔ گیتا ۴ ۶ اور ۴، ۷ میں کہا گیا ہے "جب کبھی دھرم میں خلل واقع ہوتا ہے اور ادھرم کا آغاز ہو جاتا ہے تو میں خود اپنے آپ کو تخلیق کرتا ہوں۔ اگرچہ میں بے پیدائش ہوں، ازلی ذات ہوں، اور تمام مخلوقات کا مالک ہوں۔ تاہم اپنی فطرت (پرکرتی) کے اثر سے اپنی مایا،

(گنوں کو اندھا کرنے والی قوت) کے ذریعے میں جنم لیتا ہوں۔ ایشور کے اوتار کے اصول کے متعلق اگرچہ کسی خالص نظامِ فلسفہ میں بحث نہیں کی گئی ہے تاہم یہ مسئلہ مذہبی فلسفہ اور مذہب کے اکثر نظاموں کا سنگ بنیاد ہے۔ اس لحاظ سے گیتا سب سے قدیم تصنیف ہے جس میں یہ اصول پایا جاتا ہے۔ اس اصول کے شامل کرنے سے اور گیتا کو کرشن اور ارجن کے مکالمہ کی صورت میں رکھنے کا یہ اثر ہوا کہ فلسفہ زندگی اور سیرت کے متعلق تعلیم دینے والی خدا کی شخصیت زیادہ مقرون اور جیتی جاگتی بن گئی۔ اور یہ واضح ہو گیا کہ گیتا کسی باقاعدہ نظام کی کتاب نہیں ہے۔ بل کہ زندگی اور کردار میں داخل ہونے کا عملی نصاب ہے جو خود خدا نے کرشن کی صورت میں آکر اپنے بھگت ارجن کو پہنچایا ہے۔ گیتا میں مجرد فلسفہ، عملی زندگی اور کردار کی نوعیت کی بصیرت میں کھل جاتا ہے جب کہ وہ کرشن اور ارجن کے اخلاص و شخصی تعلق کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور اس سے اشارہ ملتا ہے کہ ایسا ہی مماثل شخصی تعلق خدا اور انسان کے درمیان موجود ہے۔ اس لیے گیتا کا خدا کسی مجرد فلسفہ یا دینیات کا خدا نہیں ہے بل کہ وہ تو ایسا ایشور ہے جو انسان بھی بن سکتا ہے اور تمام شخصی نسبتوں کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔
مختلف طریقوں سے گیتا زور دیتی ہے کہ خدا کی فطرت سب پر چھائی ہوئی ہے اور وہ اشیا عالم کا جوہر اور ان کا سہارا ہے۔ چناں چہ کرشن کہتے ہیں کہ "کوئی چیز مجھ سے بڑی نہیں ہے تمام چیزیں مجھ میں اس طرح قائم ہیں جیسے کہ موتیوں کے ہار میں تمام موتی ایک دھاگے میں پروئے ہوئے ہوتے ہیں۔ میں پانی کا مائع (پانی پن) ہوں، سورج اور چاند کا نور ہوں، انسان میں مردانگی ہوں، خاک میں خوشبو ہوں، فہیم میں فہم ہوں، سورماؤں میں بہادری ہوں، طاقتوروں میں قوت ہوں، خواہشات بھی میں ہی ہوں جو نیکی کی راہ سے متجاوز نہ ہوں (گیتا، ۷، ۱۱)
اور پھر یہ کہا گیا ہے کہ "میں اپنی غیر ظاہر (اویکت) صورت سے تمام عالم میں سرایت کیے ہوئے ہوں۔ تمام وجود کامل طور پر مجھ میں ہے لیکن میں اس میں ختم نہیں ہو جاتا بل کہ ان سے ماورا ہوں۔ میں تمام مخلوقات کو قائم رکھنے والا ہوں، میں ان میں موجود نہیں پھر بھی ان سب کا پیدا کرنے والا ہوں (گیتا ۹، ۳، ۵) ان دونوں فقروں میں خدا اور انسان کی نسبت کا جو معمہ ہے یعنی وہ ہم میں موجود ہے اور پھر بھی ہم میں موجود نہیں۔ اور نہ ہماری وجہ سے وہ محدود ہوتا ہے۔ اس کو خدا کی سہ گونہ فطرت "پرکرتی" سے حاصل کیا گیا ہے۔ ایک تو کائناتی مادہ کے طور پر خدا کی "پرکرتی"، دوسری خدا کی ماہیت کے طور پر "پرکرتی" جس سے تین گن

ظاہر ہوتے ہیں۔ ان پر کرتیوں کے عمل کے حوالے سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ کائناتی عالم اور روح و حیات عالم خدا میں موجود رہتے ہیں۔ لیکن ماورائے ادراک برہم کے طور پر خدا کی ایک دوسری صورت بھی ہے۔ جس حد تک اس صورت کا تعلق ہے وہ تمام مادہ اور زندگی کے عالم کے دائرے سے ماورا ہے۔ اور دوسرے پہلو سے خدا اپنی کلیت اور فوق الشخصیت کی حیثیت سے کسی کمی کے بغیر ہر ایک چیز میں موجود رہتا ہے۔ وہی خالق اور سب کو قائم رکھنے والا ہے اگرچہ یہ دنیا اس کے صرف ایک حصّہ سے وجود میں آئی ہے۔ گیتا میں عالم کی ماں، باپ اور پرورش کرنے والے کے طور پر خدا کی عینیت اور ماورائیت کے پہلوؤں کو جدا نہیں کیا گیا ہے۔ بل کہ ایک ہی فقرہ میں بیان کیا گیا ہے۔ چناں چہ (گیتا ۹، ۶، ۸) میں کہا گیا ہے کہ "میں اس عالم کا باپ، ماں، قائم رکھنے والا اور دادا ہوں۔ اور میں ہی مقدس لفظ "اوم" ہوں۔ رگ، سام، یجر، تین مقدس وید ہوں۔ میں ہی یگیہ ہوں، میں ہی چڑھاوا ہوں۔ میں ہی آگ ہوں اور پھر بھی میں ہی آقا اور تمام یگیوں کا لطف اٹھانے والا ہوں۔ میں آخری تقدیر ہوں، سب کو قائم رکھنے والا ہوں، مادہ ہوں، بے تعلق رہ کر سب کو منور کرنے والا ہوں، سکون ہوں، سہارا ہوں، دوست ہوں، سب کا سرچشمہ ہوں، آخری فنا ہوں، مکان ہوں، ظرف ہوں، اور لازوال تخم ہوں، میں گرمی اور بارش کا سبب ہوں، میں ہی مارتا اور پیدا کرتا ہوں، میں ہی موت ہوں، میں ہی حیات جاودانی ہوں، اچھا میں ہوں، برا میں ہوں" (گیتا ۹، ۱۶، ۱۹، ۲۴)۔

اس کے ماورائی حصّہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ "وہاں نہ سورج کی روشنی ہے نہ چاند کی نہ آگ کی۔ وہی میرا افضل ترین ٹھکانا ہے۔ جہاں پہنچ جانے کے بعد کبھی کسی کی واپسی نہیں ہوتی" (گیتا ۱۵، ۶) اور پھر اس کے بعد فوراً کہا گیا ہے کہ "جانداروں میں جو ازلی روح کا اصول ہے وہ میرا ہی جزو ہے۔ اور "پرکرتی" میں پوشیدہ رہنے والے پانچ حواس اور من کو کھینچتا ہے۔ اور وہی جسم کو حاصل کرتا ہے اور پھر اس سے باہر آجاتا ہے۔ جیسے ہوا پھولوں میں سے خوشبو کو باہر نکال لیتی ہے (گیتا ۱۵، ۷، ۸) اور خدا کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ اس عالم میں تمام اعمال کو اپنے قابو میں رکھنے والا ہے۔ چناں چہ کہا گیا ہے کہ "اپنی توانائی سے میں تمام عالم اور ساری زندہ مخلوقات کو تھامے ہوئے ہوں اور تمام پودوں کو ان کے مخصوص رس سے بھر دیتا ہوں۔ جیسے زندہ مخلوقات کے اجسام میں آگ ہوتی ہے۔ اور دو

حرکی "پران" کے مقررہ عمل کی مدد سے میں ہی چار قسم کی غذا کو ہضم کرتا ہوں۔ میں سورج، چاند اور آگ میں نور ہوں" اور پھر کہا گیا ہے کہ "میں سب کے دلوں میں موجود ہوں، علم، حافظہ، فراموشی یہ سب مجھ سے پیدا ہوتے ہیں" ویدوں سے صرف مجھ کو ہی جاننا چاہیے۔ میں ہی ویدوں کو جانتا ہوں اور میں ہی تنہا ویدانت کا مصنف ہوں" (گیتا ۱۵، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵) ان مثالوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گیتا اس امر سے واقف نہیں ہے کہ وحدت وجود کا عقیدہ اور وہ عقیدہ جس میں خدا کے وجود کا تو اقرار کیا جاتا ہے لیکن وحی کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور خدا پرستی کا عقیدہ جس میں خدا اور وحی دونوں کا اقرار کیا جاتا ہے ان سب کو خلط ملط کر کے ایک مربوط فلسفیانہ مذہب نہیں ڈھالا جا سکتا اور نہ وہ ان اعتراضوں کے دور کرنے کی کوشش کرتی ہے جو ایسے متضاد نقاط نظر کو متحد کرنے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ گیتا نہ صرف اس کا دعوا کرتی ہے کہ سب کچھ خدا ہے بلکہ بار بار دہراتی ہے کہ خدا ان سب سے ماورا ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ عالم کے اندر بھی ہے اور پرے بھی۔ خدا کی فطرت کے متعلق بہ ظاہر مختلف خیالات پر اعتراضات کے جواب میں گیتا کہتی ہے کہ سب کو پگھلا دینے والی خدا کی کل فوق الشخصیت میں ماورائیت، داخلیت اور وحدت اپنی مخصوص اور متضاد خصوصیات کو کھو دیتی ہیں۔ بعض وقت ایک ہی فقرہ میں اور بعض وقت ایک ہی متن کے کئی فقروں میں گیتا وحدت وجودی، ماورائی، اور الٰہیاتی رنگ میں باتیں کرتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے مختلف پہلوؤں میں تضاد نہیں ہے۔ یعنی وہی عالم کا محافظ اور نگراں ہے، وہی عالم، حیات اور روح کا جوہر ہے۔ اور وہی ان سب کی بنیاد میں ماورائی حقیقت ہے کہ جو کچھ موجود ہے اور جو کچھ رہنے کے قابل ہے یا خیر و شر میں جس کا اعلا ترین وجود ہے وہ سب خدا کا ظہور ہے اور اشیا میں جو کچھ اعلا ترین یا بہترین ہے اور یہاں تک کہ سب سے بدترین ہے وہ سب یا تو خدا ہے یا خدا کا ظہور ہے۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ "میں تمام مکر و فریب کے کاموں میں چوسر کا جوا ہوں، میں تمام کوششوں میں فتح ہوں، سورماؤں میں بہادر ہوں اور اخلاقی آدمیوں میں اخلاقی اوصاف ہوں" اور ایسی مثالیں گناتے کے بعد کرشن کہتے ہیں کہ جہاں کہیں کوئی خصوصی قابلیت، قوت یا کسی قسم کی برتری ہو ان سب کو خدا کا خاص ظہور سمجھنا چاہیے (گیتا ۱۰، ۳۶، ۴۱) تمام گوناگوں کائنات کو خدا خود اپنے اندر سے سنبھالے ہوئے ہے۔ اس تصور کی تشریح ایک ناقابل یقین طریقے سے کی گئی ہے۔ جب کرشن ارجن کو عقل کی ایزدی آنکھ عطا کرتے ہیں تو

ارجن کرشن کو بے حد منور خدا کی صورت میں دیکھتا ہے۔ جہاں ہزار ہا سورج یک دم روشن ہو گئے ہیں، جس میں ہزار ہا آنکھیں اور چہرے ہیں جو آسمانوں اور زمین پر چھایا ہوا ہے۔ جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ ایک بڑے کائناتی وجود کی طرح ہے جس کے بے شمار منہ میں کوروکشیتر کے میدان کے تمام سورما اس طرح داخل ہو رہے ہیں جیسے بے شمار ندیاں سمندر میں داخل ہوتی ہیں۔ اپنی کلی صورت ارجن کو دکھلا کر کرشن کہتے ہیں میں "کال" ہوں۔ دنیا کا بڑا تباہ کرنے والا اور وہ تمام لوگ جو اس کوروکشیتر کے میدان جنگ میں مارے جائیں گے۔ میں نے ان کو پہلے ہی سے مار دیا ہے۔ تم تو اس زبردست لڑائی میں اس بڑی تباہی کا آلہ کار ہو۔ اس لیے تم لڑ سکتے ہو، اپنے دشمنوں کو تباہ کر سکتے ہو، شہرت حاصل کر سکتے ہو، حکومت کر سکتے ہو، بغیر اس غم کے کہ تم نے اپنے رشتہ داروں کی جانیں لی ہیں۔

خدا کے متعلق گیتا کے نظریہ کا اصلی اصول یہ معلوم ہوتا ہے کہ بالآخر انسان کی خیر و شر کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ اور یہ کہ نیک و بد، اعلا و ادنا، چھوٹا و بڑا سب خدا سے نکلے ہیں۔ اور وہی ان کو تھامے ہوئے ہے۔ جب انسان خود اپنی ذات اور اس کی فعلیت کی حقیقت اور نوعیت سے آگاہ ہوتا ہے اور یہ جانتا ہے کہ خدا کے ساتھ اس کی ماورائی اور کائناتی نوعیت میں اپنا کیا تعلق ہے اور اس کے اطراف یہ عالم کیا ہے۔ اور دنیاوی خواہشات میں مقید کرنے والی دل بستگی کے اوصاف کیا ہیں۔ تو اس کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ صحیح علم رکھتا ہے ایسے صحیح علم "گیان یوگ" کی راہ اور فرائض کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے۔ اس لیے کہ صحیح علم فرائض کی صحیح انجام دہی میں مدد دیتا ہے اور مدد حاصل کرتا ہے۔ راہ علم کی تعریف گیتا کے کئی فقروں میں کی گئی ہے۔ یہ کہا گیا ہے "جیسے آگ لکڑی کو جلا دیتی ہے اسی طرح علم تمام افعال کو جلا کر خاک کر دیتا ہے۔ علم کے مانند کوئی چیز پاک نہیں ہے جس کا عقیدہ سچا ہے وہی خدا سے وابستہ ہے اور جس نے اپنے حواس کو قابو میں کر لیا ہے وہی گیان حاصل کرتا ہے اور گیان حاصل کر کے شانتی مستحکم کر لیتا ہے اور جو بے وقوف، بے ایمان ہے اور شکوک سے معمور ہے وہی تباہ ہو جاتا ہے۔ شک و شبہ کرنے والا نہ دین کا رہتا ہے نہ دنیا کا۔ اور نہ وہ کسی خوشی سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ بدترین گناہ گار بھی علم کی کشتی میں بیٹھ کر گناہوں کے سمندر کو عبور کرنے کی توقع کر سکتا ہے (گیتا ۴۔ ۳۷، تا ۴۱) گیتا ۴، ۴۲ میں کرشن ارجن سے کہتے ہیں "اس لیے تو یکسانیت کے یوگ میں کمال حاصل کر کے اور جہالت سے پیدا شدہ شکوک کو صحیح علم کی تلوار سے

کاٹ کر دل سے نکال دے۔ اور جنگ کے لیے کھڑا ہو جا" لیکن یہ کون سا علم ہے۔ اسی سلسلے
میں گیتا ۴، ۳۶ میں علم کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ یہ چیزوں کا وہ نقطہ نظر ہے جس سے تمام
موجودات اسی ذات یا خدا میں محسوس کی جاتی ہیں۔ خدا کا صحیح علم تمام "کرم" کو تباہ کر دیتا ہے۔
اس مفہوم میں کہ جس نے تمام چیزوں کی صحیح نوعیت کو خدا میں تصور اور تحقق کیا ہو وہ جاہل
انسان کی طرح اپنے جذبات اور خواہشات سے تعلق نہیں رکھ سکتا۔ دوسرے فقرہ میں یہ کہا
گیا ہے کہ دنیاوی اشوتھ درخت کی جڑوں کو بے تعلقی کی تلوار سے کاٹ دینا چاہیے۔ گیتا کا
مقصد یہ ہے کہ گیان یوگ اور کرم یوگ میں مطابقت بتائی جاتے اور یہ بتلایا جائے کہ راہ
علم فرائض کی طرف لے جاتی ہے، جو دل بستگی کے بندھنوں سے آزادی دلاتی ہے اس لیے
کہ تمام دل بستگی جہالت کے سبب سے ہے اور جہالت صحیح علم سے دور ہوتی ہے۔ لیکن خدا کا
صحیح علم دو گونہ نوعیت کا ہو سکتا ہے۔ ایک شخص خدا کا علم اس کی ماورائیت میں برہم کے
طور پر حاصل کر سکتا ہے۔ اور برہم میں تمام چیزوں کی اساس فلسفیانہ عقل کے ذریعہ حاصل
کر سکتا ہے جو تمام ظہور و نمود کا آخری جوہر اور ماخذ ہے۔ دوسرا طریقہ خدا سے وابستہ رہنے
کا ہے اور وہ یہ ہے کہ اسکے ساتھ قوتی شخصیت کے طور پر دوستی کا گہرا تعلق رکھا جائے،
اور اس پر پورا بھروسہ کیا جائے۔ گیتا تسلیم کرتی ہے کہ یہ دونوں طریقے ہم کو اعلاترین تحقق
کے حصول کی طرف لے جاتے ہیں لیکن موخرالذکر کو گیتا ترجیح دیتی ہے اور آسان سمجھتی ہے۔
گیتا ۱۲، ۳، ۵ میں کہا گیا ہے کہ وہ لوگ جو حواس کو قابو میں کر کے سب کو ایک آنکھ سے
دیکھتے ہوئے اور سب کی بھلائی میں مصروف ہو کر ناقابل تعریف، ناقابل تفسیر، ہمہ جا،
ناقابل فکر اور غیر ظاہر کی پرستش کرتے ہیں وہ اس طریقہ پرستش سے اس کو پالیتے ہیں، البتہ
جو لوگ غیر ظاہر پر اپنا دل جماتے ہیں وہ اس راہ کو بے حد دشوار پاتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو
اپنے تمام افعال کو خدا کے حضور نذر کر دیتے ہیں اور اپنا ایک ہی سہارا سمجھ کر اس سے وابستہ
رکھتے ہیں اور غیر متزلزل ربط کے ساتھ اس کی بھگتی کرتے ہیں تو وہ جلد ہی ان کو موت
اور تناسخ کے سمندر سے نجات دلا دیتا ہے (گیتا، ۱۲، ۶، ۷)

سب سے اہم مسئلہ جس میں گیتا اور اپنشدوں کا اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ گیتا شدت
کے ساتھ اس امر پر زور دیتی ہے کہ اعلاترین تحقق کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنے تمام
افعال کو خدا کی بارگاہ میں نذر کر دیں۔ اور اس کو اپنے قریب ترین اور سب سے زیادہ

پیارا سمجھ کر اس سے وابستہ رہیں۔ اور ہر آن اس سے ربط و تعلق رکھیں۔ گیتا اپنے بہت سے تصورات اُپنشدوں سے حاصل کرتی ہے اور ان کو احترام کی نظر سے دیکھتی ہے لیکن برہم کے تصور کو خدا کے جوہر کے جزو کے طور پر قبول کرتی ہے۔ اور اس سے اتفاق رکھتی ہے کہ جو لوگ برہم کو اپنا نصب العین سمجھ کر اس پر اپنا دل جماتے ہیں تو وہ بھی خدا کے تحقق کا اعلا معیار حاصل کر لیتے ہیں۔ مگر یہ تو محض ایک سمجھوتہ ہے اس لیے کہ گیتا تو خدا کے ساتھ شخصی نسبت کی ضرورت پر زور دیتی ہے جس کی ہم پرستش اور بھگتی کر سکتے ہیں۔ تمام کام کے نتائج کو پرماتما کے حوالہ کر کے سب کا دوست اور ہمدرد بن کر ضبط نفس پیدا کر کے رنج اور خوشی میں یکساں رہ کر اپنے آپ میں قناعت کر کے اور مکمل مساوات اور توازن کی حالت میں رہ کر خدا کے ساتھ اپنے تلازم کا آغاز کرنا چاہیے۔ صرف اسی اخلاقی بلندی سے انسان اپنا ذہن خدا پر قائم کرنے کا اہل ہوتا ہے اور بالآخر خدا پر اپنا دل جماتا ہے۔ گیتا میں کرشن خدا کے طور پر ارجن کو ہدایت کرتے ہیں کہ وہ تمام رسوم اور مذہبی راستوں کو ترک کر کے صرف خدا سے وابستہ ہو جائے کہ وہی ایک محافظ ہے اور وہ انسان سے وعدہ کرتا ہے کہ صرف اسی وابستگی سے خدا اس کو نجات دے گا۔ (۱۸، ۶۶) اور پھر یہ کہا گیا ہے کہ بھگتی سے ہی انسان واقف ہوتا ہے کہ حقیقت میں خدا کیا ہے اور خدا کو صحیح طور پر جان کر وہ خدا میں داخل ہو جاتا ہے اور اپنا تمام و کمال تحفظ خدا ہی میں کرنے سے انسان اپنی ازلی حالت کو حاصل کر سکتا ہے (گیتا ۱۸، ۵۵ تا ۶۲)۔

اگرچہ ہمیں چاہیے کہ پہلے اپنے کو خواہشات اور جذبات کو بندھنوں سے بے تعلق رکھنے کے ابتدائی وصف کا اکتساب کریں تاکہ وہ بلندی حاصل ہو جہاں خدا پر دل جمانا ممکن ہے، تاہم بعض اوقات معاملہ اس کے برعکس ہو سکتا ہے۔ اس لیے گیتا یہ تسلیم کرتی ہے کہ جن کی روحیں اور جن کے سینے خدا کی محبت سے بھرپور رہیں اور جو ہمیشہ خدا کے ذکر و فکر و بیان میں مسرور رہتے ہیں اور ہمیشہ پریم کے ساتھ خدا کی پرستش کرتے ہیں وہی اس کے پیارے ہیں۔ خدا ان کو اپنی بڑی عنایت اور مہربانی سے مناسب گیان عطا کرتا ہے اور نور علم سے ان کی جہالت کی تاریکی کا خاتمہ کر دیتا ہے (گیتا ۱۰، ۹، ۱۱)۔

گیتا ۱۸، ۵۸، ۵۷ میں خدا کے طور پر کرشن ارجن کو نصیحت کرتے ہیں کہ وہ تمام افعال کے پھلوں کو خدا کے سپرد کر دے اور اپنا دل خدا سے بھرے تو وہ اس کو یقین دلاتے ہیں کہ وہ

اپنے ایزدی فیض سے اس کو تمام دکھ درد یا دشواریوں سے نجات دلا دیں گے۔ اور پھر گیتا ۹، ۳۰، ۳۲ میں کہا گیا ہے کہ خواہ کوئی شخص کتنا ہی بدکار رہا ہو لیکن اگر وہ خلوص کے ساتھ خدا کی پرستش کرتا ہے تو وہ متنی ہو جاتا ہے اس لیے کہ اس نے صحیح راہ اختیار کر لی ہے۔ وہ جلد ہی خدا پرست بن کر ابدی طمانیت نفس حاصل کر لیتا ہے۔ یہاں تک کہ گناہ گار لوگ، ویشیہ، شودر اور عورتیں جو اپنی مدد کے لیے خدا سے وابستہ ہو جاتے ہیں ان کو نجات حاصل ہو جاتی ہے۔ خدا کے طور پر کرشن ارجن کو یقین دلاتے ہیں کہ خدا سے محبت کرنے والا (بھگت) ہرگز برباد نہ ہوگا۔ جو کوئی خدا کے ساتھ ثابت قدم رہتا ہے خواہ اس نے خدا کو صحیح طور پر سمجھا ہو یا نہ سمجھا ہو، خواہ اس نے خدا تک پہنچنے کی صحیح راہ اختیار کی ہو یا نہ کی ہو خدا تو اس کو قبول ہی کر لیتا ہے چاہے وہ کسی طریقے سے بھی اس کا سچا وفادار رہا ہو۔ کوئی شخص برباد نہیں ہو سکتا۔ خواہ کسی طریقے سے خدا کی تلاش کی جائے وہ ہمیشہ خدا کی راہ پر ہے (گیتا ۴، ۱۱)۔

اگر کوئی شخص مختلف خواہشات کی تحریص سے غلط دیوتاؤں کی پرستش شروع کر دے تو بھی ان دیوتاؤں کی مناسبت سے ہی خدا اس کو سچا روحانی تعلق عطا کرتا ہے جس سے وہ ان دیوتاؤں کی پوجا کرتا ہے۔ اور ایسی پرستش سے بھی خدا اس کی خواہشات کی تکمیل کر دیتا ہے (گیتا ۷، ۲۰، ۲۲)

خدا سب کا رب ہے اور ساری مخلوقات کا دوست ہے۔ صرف اعلا روحانی اشخاص ہی ہمیشہ استقلالِ نفس سے خدا کی پوجا کرتے ہیں اور بڑے پریم سے خدا کا نام جپتے ہیں۔ اور ہمیشہ خدا کے ساتھ ربط واتحاد رکھ کر بھگتی کے ساتھ اس کا پورا احترام کرتے ہیں۔ جو لوگ خدا سے غیر منفک دل بستگی کے ساتھ اس کا خیال کرتے رہتے ہیں ان کے لیے تو خدا آسانی کے ساتھ قابل رسائی ہے گیتا ۷، ۱۶، ۷ا میں کہا گیا ہے کہ چار قسم کے انسان ہیں جو خدا کی پرستش اور بھگتی کرتے ہیں۔ وہ جو تحقیق کر رہے ہیں، وہ جو تکلیفوں میں مبتلا ہیں، وہ جو اپنی خواہش کی چیزوں کے حصول کے خواہاں ہیں اور وہ جو دانا ہیں۔ ان سب میں صرف دانا یا گیانی ہی بلند مرتبہ ہیں، جو ہمیشہ خدا کے کے ساتھ ربط و تعلق رکھتے ہیں اور جو اسی کی بھگتی کرتے ہیں۔ گیانی خدا کو پیارا ہے اور خدا گیانیوں کو۔ اس فقرہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ سچا گیان وہ ہے جس سے خدا کے ساتھ ربط و تعلق کے ذریعہ زندگی بسر کرنے کی عادت ہو جائے اور انسان ہمیشہ اس کی بھگتی میں مشغول اور مسرور رہے۔ اس طرح گیتا میں بھگتی یا عشق الٰہی کی تعریف کی گئی ہے کہ یہی بہترین راہ ہے۔ اس لیے کہ گیتا تسلیم کرتی ہے کہ اگر کوئی انسان اپنی ذات کو بلند کرنے کا عام طریقہ اختیار نہ بھی کر سکے اور خود کو جذبات و

خواہشات سے جدا بھی رکھ سکے اور خود کو یکسانیت میں قائم نہ بھی کر سکے تو بھی وہ صرف خدا سے وابستہ رہنے میں اور سرگرمی کے ساتھ اس کی بھگتی کرنے سے خود کو اس کے دائرۂ فیض میں لے آئے گا اور اس کے فیض سے سچا گیان حاصل کرے گا۔ اور تھوڑی سی محنت یا بالکل خاموش بیٹھ کر بھی وہ اخلاقی برتری حاصل کرے گا۔ جس کو دوسرے لوگ بے حد دشواری سے حاصل کرتے ہیں۔ اُپنشدوں کے سخت ضبط نفس اور عرفان و گیان کی راہ کے پہلو بہ پہلو گیتا میں سب سے پہلے بھگتی کا راستہ ایک آزاد راہ کے طور پر داخل کیا گیا۔ صحیح تحقق ذات کے لیے اخلاقی بلندی اور ضبط نفس وغیرہ لازمی مبادی سمجھے جاتے ہیں۔ لیکن راہ محبت کا فائدہ یہ ہے کہ جہاں دوسرے متلاشیوں کو ضبط نفس اور تزکیہ نفس کی مشکل گزار راہوں پر مسلسل مزاولت یا فلسفیانہ عقل کی امداد سے سخت محنت کرنی ہوتی ہے وہاں ایک بھگت آسانی کے ساتھ اعلا عروج پر رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ دوسری راہوں پر کام کرنے والے رفقا کی نسبت زیادہ توانا اور زیادہ ٹھیک ٹھاک ہوتا ہے بل کہ اس لیے کہ اس نے اپنے آپ کو پورے طور پر خدا کے سپرد کر دیا ہے۔ قطعی طور پر وابستہ رہنے سے بڑھ کر اور کچھ بھی نہ جاننے والوں سے خوش ہو کر خدا ان کو گیان عطا کرتا ہے۔ اور بلندی ذات، تحقق ذات اور آنند کی اعلا سے اعلاتر منزلوں کے ذریعہ ان کو سر بلند کرتا ہے۔ زمین پر ایشور کے اوتار کرشن کو ارجن اپنا دوست سمجھتا ہے۔ اور کرشن خدا کے رنگ میں اس کو نصیحت کرتے ہیں کہ وہ بالکل ان پر بھروسہ کرے۔ اور یہ یقین دلاتے ہیں کہ وہ اس کو نجات دلائیں گے۔ وہ ارجن کو ہدایت کر رہے تھے کہ ہر ایک چیز کو ترک کر کے وہ اپنے ایک ہی سہارے سے وابستہ رہے۔ پہلی بار گیتا "بھاگوت پران" اور دوسرے متضاد وشنو فکر کے نظامات کا سنگ بنیاد رکھتی ہے جس میں بھگتی کے نظریے کی وضاحت کی گئی ہے اور بیان کیا گیا ہے کہ یہی بلندی ذات اور تحقق ذات یا آتم ساکشات کار کا اصلی ذریعہ ہے۔

گیتا کے اصول بھگتی کی ایک دوسری اہم خصوصیت یہ ہے کہ جہاں ایک طرف خدا کی محبت کرنے والے اس کا دھیان باپ، استاد، آقا اور دوست کے شخصی تعلق سے کرتے ہیں، اس کامل شعور کے ساتھ کہ اس کی خدائی اور اس کی قدرت تمام ذی روح اور غیر ذی روح کائناتی عالم کی اساس اور ضامن ہے، تو دوسری طرف خدا کی ماورائی شخصیت کا تحقق صرف روحانی عظمت کی انتہا اور اونچے اور نیچے، خیر و شر کی تمام نسبتی اختلافات کی آخری موافقت

کے طور پر کیا جاتا ہے بل کہ ایک عظیم دیوتا کے طور پر بھی اس کا تحقق کیا جاتا ہے۔ جس کی ایک جسمانی اور قابل پرستش صورت ہے۔ اور جس کے پرستار نہ صرف اس کی ذہنی و روحانی پرستش کرتے ہیں بل کہ خارجی طور پر بھی پھول اور پتوں کی مقدس بھینٹ اور نذر سے اس کی پوجا کرتے ہیں۔ ماورائے ادراک خدا نہ صرف عالم میں محیط کل ہے بل کہ وہ اپنے بھگت کے سامنے جلال سے بھرپور ایک عظیم دیوتا کی صورت میں موجود ہوتا ہے۔ گیتا خدا کے متعلق مختلف تصورات کو باہم متحد کرتی ہے اور اس کا بالکل خیال نہیں کرتی کہ ان میں جو تضاد اور تناقص پایا جاتا ہے ان کے متحد کرنے کی ضرورت بھی ہے یا نہیں۔ وہ اس فلسفیانہ دشواریوں سے آگاہ معلوم نہیں ہوتی جو ایک بے اختلاف اور غیر جانب دار خدا کے وجود اور اس کے فوق الشخص ہونے کے خیال کو متحد کرتے میں پائی جاتی ہے جو انسانی شکل میں زمین پر اوتار لیتا ہے اور انسانی طریقے کا برتاؤ کرتا ہے۔ وہ اس دشواری سے بھی واقف نہیں ہے کہ اگر تمام خیر و شر خدا سے پیدا ہوتے ہیں اور بالآخر کوئی اخلاقی ذمہ داری نہیں ہے اور اگر عالم میں ہر ایک چیز خدا کے ساتھ ایک ہی درجہ رکھتی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ جب ویدک دھرم میں خلل واقع ہو تو کیوں خدا خود انسان کے طور پر اوتار لینے کی تکلیف گوارا کرے۔ اگر خدا بالکل غیر جانب دار ہے اور اگر وہ قطعی غیر مضطر ہے تو وہ کیوں صرف ان پر مہربانی کرتا ہے۔ جو صرف اس سے وابستہ ہیں اور کیوں ان کی خاطر نظام عالم کے واقعات کو رد کر دیتا ہے اور اس کی حمایت میں قانون کو معطل کر دیتا ہے۔ کرم کے بندھنوں کو تو ایک شخص مسلسل کوششوں اور ابھیاس یا مشق سے کاٹ سکتا ہے۔ ایک بدکار انسان کے لیے بھی اسی قدر آسانی کی کیا ضرورت ہے کہ اگر وہ خدا سے وابستہ ہو گیا ہے تو وہ بغیر کسی کوشش کے کرم کے بندھنوں سے آزاد ہو جائے۔

لیکن گیتا تو خدا سے گہرے شخصی تعلق کے باطنی شعور سے سرشار ہے۔ نہ صرف ایک عظیم اور فوق الشخص کے طور پر بل کہ ایک دوست کے طور پر بھی جو انسانوں کی بھلائی کے لیے خود اوتار لیتا ہے اور ان کی راحتوں اور مصیبتوں میں شریک ہوتا ہے۔ اور جس سے انسان اپنی تکلیفوں اور مصیبتوں میں مدد کے لیے رجوع ہو سکتا ہے اور دنیاوی بھلائیوں کے لیے بھی التجا کر سکتا ہے وہی بڑا گرو ہے جس کے ساتھ رہ کر تحصیل علم و نور علم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن وہ ان سب سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ سب پیاروں سے بھی وہ پیارا ہے۔ اور ان کے مقابلہ میں بھی قریب ہے جو بہت قریب ہیں۔ اور اس طرح قلب کے نزدیک یہ محسوس کیا جا سکتا ہے کہ ایک شخص محض اس

کی محبت کی مسرت میں زندگی بسر کر سکتا ہے اور اس کو اپنا پیارا دوست سمجھ کر اور اعلا ترین مقصد کے طور پر اس سے وابستہ رہ کر ہر ایک چیز اس کی خاطر ترک کر سکتا ہے وہ اپنی گہری محبت میں اس کا خیال کر سکتا ہے کہ تمام دوسرے مذہبی فرائض اور زندگی کے کام نسبتاً غیر اہم ہیں۔ اس طرح وہ ہمیشہ اس کا ذکر کر سکتا ہے، اس کا دھیان کر سکتا ہے اور اسی میں زندگی بسر کر سکتا ہے۔ اس کو کہتے ہیں بھگتی یا پریم کا راستہ۔ اور گیتا ہمیں یقین دلاتی ہے کہ خواہ کتنی بھی دشواریاں ہوں اور کتنی ہی رکاوٹیں ہوں لیکن خدا کا بھگت کبھی برباد نہیں ہو سکتا، صرف باطنی شعور کے نقطہ نظر سے گیتا بہ ظاہر فلسفیانہ طور پر ناقابل اتحاد اجزا کو متوافق کرتی معلوم ہوتی ہے۔ گیتا غالباً اس وقت لکھی گئی تھی جب فلسفیانہ طرز خیال شدید اور قوی نظامات فکر کی صورت میں معین طور پر قائم نہیں ہوا تھا اور اس وقت تک فلسفیانہ باریکیاں اور موشگافیاں اور عالمانہ مباحث اور مناظروں میں دلائل کی ہدایات صریح طور پر جمع ہو کر رائج نہیں ہوئی تھیں۔ اس لیے گیتا پر اس طرح نظر نہ ڈالنی چاہیے کہ وہ ایک باقاعدہ موزوں مجوزہ نظام فلسفہ ہے بل کہ اس کو توصیح کردار کی مفتاح اور چیزوں کا صحیح قلبی تناسب سمجھنا چاہیے اس روشنی میں کہ وہ آتم سمرپن، بھگتی، دوستی، اور انکساری کے ذریعہ خدا تک پہنچنے کا باطنی راستہ ہے۔

چھٹا باب

بُدھ مت کا فلسفہ

قدیم ہندی فلسفہ کا ہر طالب علم بہ خوبی واقف ہے کہ بودھوں سے تصادم ہونے کی وجہ سے اکثر ہندی نظاماتِ فکر میں فلسفیانہ تحقیقات کا شوق پیدا ہوا۔ اس لیے بُدھ مت کے ساتھ مختلف نظامات کے باہمی تعلق اور مخالفت کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے بدھ مت کا علم ناگزیر ہے۔ مہاتما بدھ سے پہلے جو مختلف فلسفیانہ خیالات پھیلے ہوئے تھے ان میں اُپنشد تو خوب مشہور ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ اور بھی دوسرے فرقوں کا ذکر موجود ہے جو آغاز عالم اور اس کے اعمال پر بحث کرتے تھے۔ بعض کا خیال تھا کہ زمانہ سب کی علت غائی ہے۔ بعض خیال کرتے تھے کہ یہ سب خود اپنی فطرت (سوبھاؤ) سے پیدا ہوتے ہیں۔ بعض کا خیال تھا کہ ہر شے اپنی مستقل قسمت کے مطابق یا عارضی حوادث سے اتفاقی میل کی بنا پر یا بالعموم مادہ کے اتصال سے وجود میں آئی ہے۔ بدھ مت کے ادب میں مختلف دہریوں کے حوالے آتے ہیں لیکن ان کے خیالات کے تفصیلی بیانات معلوم نہیں ہیں۔ چارواک کے دو مذاہب (دھورت اور سوسکشت) کے حوالے متاخر ادب میں دیے گئے ہیں۔ اگرچہ وہ زمانہ جب کہ یہ سرسبز تھے صحیح طور پر نہیں معلوم کیا جا سکتا لیکن یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ اُپنشدوں میں جو حوالہ مادہ پرستوں کا دیا گیا ہے وہ ان ہی سے متعلق ہے۔ چارواک، وید یا کسی مذہبی مقدس کتاب کی سند نہیں مانتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ روح نہیں ہے۔ اور حیات و شعور صرف مادے کے اتصال کی پیداوار ہیں جیسے سفید اور زرد رنگ کے ملانے سے سُرخ رنگ پیدا ہوتا ہے یا جس طرح راب میں قوتِ نشہ پیدا کی جا سکتی ہے۔ چوں کہ نہ حیات بعد ممات ہے، نہ اعمال کا کوئی انعام ہے، نہ نیکی ہے اور نہ بدی، اس لیے زندگی صرف حظ

اُٹھانے کے لیے ہے۔ جب تک زندگی ہے کسی اور بات کا خیال کرنا فضول ہے کہ ہر چیز موت کے ساتھ ختم ہو جائے گی اس لیے کہ جب موت کے وقت جسم جلا کر خاک کر دیا جائے گا تو دوسرا جسم نہیں ہو سکتا۔ وہ لوگ استنتاج کی صداقت کے بھی قائل نہ تھے، کوئی شے قابلِ اعتماد نہیں جب تک کہ براہِ راست اس کا ادراک نہ کیا جائے، کیوں کہ یہ یقین کرنا ناممکن ہے کہ تقسیم حدِ اوسط (ہیتو) کسی خارجی شے پر مبنی نہ ہو جس کی عدم موجودگی کسی خاص حصۂ استنتاج کے جواز کو بے کار کرنے کے لیے کافی ہے۔ اگر کسی حالت میں استنتاج صحیح ہو جائے تو وہ ایک اتفاقی امر ہے۔ اس کے متعلق یقین نہیں ہے۔ ان کو چارواک اس لیے کہتے تھے کہ وہ صرف کھاتے پیتے تھے اور کسی قسم کی مذہبی یا اخلاقی ذمہ داری کو نہیں مانتے تھے۔ یہ لفظ "چارو" بہ معنی کھانا سے نکلا ہے۔ دھورت چارواک مانتے تھے کہ چار عناصر آب، باد، آتش اور خاک کے سوا کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ نہ ذات ہے نہ روح، نہ نیکی ہے نہ بدی۔ سوسکشت چارواک مانتے تھے کہ جسم سے علاحدہ ایک روح ہے۔ لیکن وہ روح بھی جسم کے فنا کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے۔ چارواک کی ابتدائی تصنیف شاید برہسپتی نے لکھی ہے۔ جینت اور گن رتن اس کے دو سوتروں کا حوالہ دیتے ہیں۔ اس مذہب کے مختصر بیانات نیائے منجری مصنفہ جینت۔ سرو درشن سنگرہ مصنفہ مادھو اچاریہ، ترک رہسیہ دی پکا مصنفہ گن رتن میں پائے جاتے ہیں۔

چارواک کے علاوہ "آجیوک" بھی مادہ پرست تھے۔ ان کا رہنما مہابیر کا شاگرد اور بُدھ کا ہمعصر مکھالی گوسالہ تھا۔ مکھالی کا نظام کامل جبریت پر مبنی تھا جو انسان کے ارادے کی آزادی اور کسی قسم کے نمایش خیر و شر کے متعلق اخلاقی ذمہ داری کا قطعی منکر تھا۔ اس کا اصل اصول یہ ہے کہ تمام لوگوں کی بے گناہی اور گنہ گاری کی کوئی قریب یا بعید علت نہیں ہے۔ اور بغیر کسی علت کے ہی وہ ایسے ہو جاتے ہیں جیسے کوئی شے نہ خود انسان کی کوششوں پر مبنی ہے نہ دوسروں کی۔ مختصر یہ کہ انسان کی کوشش پر کسی چیز کا دار و مدار نہیں، کیوں کہ ایسی کوئی چیز نہیں ہے جسے اختیار، قوت یا انسانی جد و جہد کہہ سکیں۔ کسی وقت بھی بدلنے والے شرائط یا تو قسمت کی وجہ سے ہوتے ہیں یا ماحول یا خود فطرت کے سبب ہوتے ہیں۔

دوسرے سوفسطائی مذہب کے رہنما اجت کیش کمبلی نے یہ تعلیم دی کہ اچھے یا بُرے

کاموں کے کوئی ثمر نہیں ہوتے۔ نہ کوئی دوسرا عالم ہے اور نہ یہ دنیا حقیقی ہے۔ نہ والدین اور نہ گزشتہ حیاتوں کا اس زندگی پر کچھ اثر پڑتا ہے۔ ہم کچھ بھی کریں مگر وہ ہمیں موت کے وقت کلیتاً فنا ہونے سے نہیں روک سکتا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم تین قسم کے خیالات تو ضرور رائج تھے۔ اولاً یگیہ کے کرم جس میں رسوم مذہبی پر حد سے زیادہ زور دیا جاتا تھا اور اس کی قوت پر کوئی شخص اپنی مراد پا سکتا تھا۔ دوسرے اُپنشد کی یہ تعلیم کہ "برہمہ" یا ذات ہی آخری حقیقت اور وجود ہے۔ اور اس کے ماسوا ہر ایک شے نام اور صورت کے سوا اور کچھ نہیں جو گزر جاتی ہے لیکن قائم نہیں رہتی۔ وہ ہستی جو مستقل طور پر تغیر کے بغیر رہتی ہے وہی سچی اور حقیقی ہے یہی ذات یا آتما ہے۔ تیسرے عدمی تصورات کہ نہ قانون ہے نہ حقیقت قائمہ بل کہ ہر شے حالات کے عارضی اتصال سے وجود میں آتی ہے یا کوئی نامعلوم قسمت وجود میں لاتی ہے غالباً ان تینوں مذاہب میں فلسفہ کوئی قدم آگے نہ بڑھا سکتا تھا۔ ملک میں ایسے یوگ کے طریقے بھی مختلف فرقوں میں رائج تھے جو جزواً روایتی رسم کی قوت پر قبول کیے جاتے تھے اور جزواً ان کو انجام دینے والوں کی بڑی روحانی، عقلی اور طبعی قوت پر قبول کیے جاتے تھے۔ لیکن ان کی کوئی عقلی اساس نہیں تھی کہ ان کی تائید کے لیے رغبت دلائی جا سکے۔ اس لیے ان سب کا الحاق سانکھیہ کے غیر واضح اصولوں میں ہوتا چلا جاتا تھا جو مختلف فرقوں کے درمیان پیدا ہو گیا تھا۔ اس نازک موقع پر ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ بدھ نے ایک نئی بنیادِ فکر ڈالی جو بالکل اصلی نہج کی تھی۔ جس نے فلسفہ میں تمام آنے والوں کے لیے جدید راہ کھول دی۔

اگر اُپنشد کی ذات جو سب سے زیادہ ساکت ہے اور صرف وہی حقیقی ہے اور دلچسپی کے دوسرے امور کو اگر اس نے نظر انداز کر دیا ہے تو جدید افکار کے لیے کون سا میدان رہ جاتا ہے اور اگر ہر شے عقل کے بغیر عارضی اتصال حالات سے پیدا ہوتی ہے تو پھر عقل و استدلال کسی غیر عقل کے فلسفہ کو پیدا کرنے کے لیے آگے نہیں بڑھایا جا سکتا۔ یگیہ کے منتروں کی قوت تو بہت ہی کم مواد رکھتی ہے جو فلسفہ کو آگے بڑھنے کی دعوت دے اس طرح اگر ہم ہندوستانی فلسفیانہ تہذیب کے حالات کا بیان پیش کریں جو بدھ سے پہلے موجود تھی، تو بدھ مت کے فلسفہ کی قدر و قیمت معلوم ہونے لگتی ہے۔

اس زبردست مسلک کے بانی نے تقریباً چھٹی صدی ق م میں جنم لیا۔ اس کا نام سدھارتھ تھا
اس کا باپ سدھودھن ساکیہ قبیلے کا راجا تھا۔ اور اس کی ماں کا نام مہامایا تھا۔ قصوں میں لکھا
ہے کہ اس کی نسبت پیش گوئی کی گئی تھی کہ جب وہ بوڑھوں، بیماروں، مُردوں اور فقیروں کو
دیکھے گا تو سادھوؤں کی سی زندگی بسر کرے گا۔ اس لیے اس کے باپ نے ان چاروں سے دور
رکھنے کی بے حد کوشش کی تھی۔ اس کی شادی کردی اور عیش و عشرت سے اس کو گھیر لیا تھا۔
لیکن محل سے آتے جاتے کسی نہ کسی موقع پر ان چاروں سے اس کی مڈبھیڑ ہو ہی گئی جس کی وجہ سے
وہ حیرت اور تکلیف میں گھر گیا اور اس نے تمام دنیاوی اشیا کو یقینی طور پر فانی سمجھتے ہوئے
گھر چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ کرلیا۔ اس نے سوچا کہ اگر ہو سکے تو انسانوں کی تکلیفیں دور کرنے کے
لیے بقا کے ذرائع معلوم کرنے کی پوری کوشش کی جائے۔ اس گیان کو حاصل کرنے میں وہ
کامیاب ہوگیا تھا۔ اور فی الحقیقت زندگی کے خواب سے جاگ گیا تھا۔ اس کے حالات زندگی
چونکہ بہت شہرت حاصل کر چکے ہیں اس لیے انھیں یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں۔ جب اس
نے شہر کپل وستو کو جہاں وہ پیدا ہوا تھا چھوڑ کر دنیا کو خیرباد کہا اس وقت اس کی عمر تقریباً
تیس سال تھی۔ اپنے شاہی محل کو چھوڑ کر اس نے صداقت کی تلاش میں جنگل کی راہ لی۔ وہ راج
گرہ تک پیدل گیا اور وہاں سے اوروبلا پہنچا۔ جہاں پانچ زاہدوں کے ساتھ اس نے ضبط نفس
کا انتہائی نصاب اختیار کیا اور ایسی زبردست صعوبتیں برداشت کیں کہ اس کا جسم حد درجہ
لاغر ہوگیا۔ یہاں تک کہ وہ بے ہوش ہوکر زمین پر گر پڑا اور مُردہ خیال کیا جانے لگا، چھ
سال کی اس سخت جدوجہد کے بعد اس کو معلوم ہوا کہ صداقت انتہائی ریاضت سے
حاصل نہیں ہوتی۔ اس لیے اس نے تربیت ذات کے ایک نئے سلسلہ کا آغاز کیا جس کی
خصوصیات کچھ کم شدید تھیں۔ اس دوسری جدوجہد میں بالآخر دُکھ کی ماہیت کے اعتبار
سے اس پر اعلا اور مطلق صداقت روشن ہوگئی اور اگیان کی بیخ کنی کے ذرائع بھی معلوم
ہوگئے۔ بُدھ کا لقب اس کے نام کے ساتھ اس کے گیان کے نشان کے طور پر شریک کیا گیا۔
اس کے بعد بُدھ ۴۵ سال تک اپنے اصولوں کی اشاعت کرتا ہوا ایک جگہ سے دوسری جگہ
پھرتا رہا۔ اسّی سال سے زیادہ عمر ہونے کے بعد جب بُدھ نے سمجھا کہ اب اس کی موت کا
وقت قریب آگیا ہے تو وہ دھیان میں داخل ہوا۔ اور یکے بعد دیگر اس کے مدارج طے
کرتے ہوئے اس نے نروان حاصل کیا۔

ان وسیع تر انکشافات حیات کا کامل طور پر اب تک مطالعہ نہیں ہوا ہے جو اس عظیم استاد کے نظام نے ہندوستان اور بعد میں دیگر ممالک میں صدیوں میں حاصل کیں۔ یہاں تک کہ ایسے مطالعہ کا مواد جمع کرنے کے لیے غالباً سالہا سال درکار ہیں۔ لیکن ہمارے پاس جو کچھ مواد موجود ہے اس سے ثابت ہے کہ وہ انسانی عقل کی سب سے زیادہ ادق اور حیرت انگیز پیداوار ہے۔ اس نے بعد کو آنے والی کئی صدیوں پر اپنی معرفت کی ترقیوں سے جو اعلا نشان چھوڑے ہیں اس کا اندازہ لگانا ناممکن ہے۔ ہندوستان کا فلسفہ تہذیب اور کلچر اس کا ہمیشہ بے حد مرہون منت رہے گا۔

ابتدائی بودھی ادب میں پالی تصانیف کے تین مختلف مجموعے ہیں۔ ایک مجموعہ "ست" ہے جو اصول سے متعلق ہے۔ دوسرا مجموعہ "ونیئے" ہے جو فقرا کی تربیت کے اصول کے متعلق ہے۔ تیسرا مجموعہ "ابھیدھم" ہے جو بالعموم ان ہی مضامین سے متعلق ہے جو "ست" میں بیان کیے گئے ہیں۔ لیکن اس میں زیادہ تر فلسفیانہ اور درسی طریقے پر بحث کی گئی ہے۔ زمانہ جدید کے بودھی مذہبی تاریخ کے عالم بودھوں کے مذہبی ادب کی تصانیف کے مختلف حصّوں کو جمع کرنے یا اس ادب کو صحیح تاریخوں میں معین کرنے سے قاصر رہے۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ "ست"، "ابھیدھم" سے پہلے تصنیف ہوئے۔ اور غالباً تمام مذہبی تصانیف بادشاہ اشوک کے زمانہ کی تیسری مجلس سے پہلے سنہ ۲۴۱ ق، م تک مکمل ہو چکی تھیں۔

"ست" میں صرف بودھی مذہب کے اصول ہیں۔ اور "ونیئے" فقرا کی تربیت کے ضوابط سے بحث کرتے ہیں۔ اور "ابھیدھم" کا موضوع وہی ہے جو "ست" کا ہے لیکن اس میں فلسفیانہ حیثیت سے بحث کی گئی ہے۔ بُدھ گھوش دھم سنگھی کی شرح اتھ سالنی کی تمہید میں کہتا ہے کہ ابھیدھم کو اس لیے ابھی دھم کہتے ہیں کہ وہ "ست" میں بیان ہوئے اصولوں کو پُر زور اور مخصوص طریقہ پر بیان کرتا ہے۔ ابھیدھم کوئی جدید اصول نہیں بتلاتے جو ست میں نہ ہوں بل کہ جو اصول ست میں بتلائے گئے ہیں ان کے متعلق فلسفیانہ حیثیت سے بحث کرتے ہیں بُدھ گھوش ابھیدھم اور ست کی باہمی خصوصیات کا فرق بتلاتے ہوئے کہتا ہے کہ اول الذکر کا اکتساب انسان کو مراقبہ (سمادھی) کی طرف لے جاتا ہے اور دوسرے کا حصول عقل کی طرف۔ اس بیان کی قوت غالباً اس میں ہے کہ ست کے مقالات قلب پر کافی اثر کرتے ہیں جس کی مثال ابھیدھم میں نہیں پائی جاتی جو بودھی اصول بیان کرنے میں مصروف

رہتا ہے اور ان کی تعریف اصطلاحی طور پر کرتا ہے جو اصولوں میں عقلی بصیرت پیدا کرنے کے لیے زیادہ موزوں ہے۔ اس کے ذریعہ الم کے فنا کرنے کے لیے دھیان کے راستہ کی خواہش براہ راست پیدا نہیں ہوتی۔ ابھیدھم جو کتھا وتھو کہلاتا ہے، دوسرے ابھیدھموں سے اس طرح مختلف ہے کہ وہ دوسرے ناستک مذاہب کے خیالات کو فضول ثابت کر کے چھوڑتا ہے۔ مباحث سوال وجواب کی صورت میں شروع ہوتے ہیں اور یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ مخالفوں کے جوابات متضاد مفروضوں پر مبنی ہیں۔

"ست" کے مجموعوں کے پانچ گروہ ہیں جن کو نکایا کہتے ہیں۔

۱۔ دیگھ نکایا اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں ست کی طوالت کا ذکر ہے۔

۲۔ مجھما نکایا یا وسطی نکایا میں ست کی وسطی وسعت کا ذکر کیا جاتا ہے۔

۳۔ سمیوتا نکایا (نکایا جس میں خاص مجالس کا ذکر ہو) اس لیے سمیوتا کہلاتے ہیں کہ وہ خاص لوگوں سے خاص موقع پر (مجالس، سمیوگ میں) بیان کیے جاتے ہیں۔

۴۔ انگ اُتر نکایا اس لیے کہتے ہیں کہ اس تصنیف کے ہر باب میں مضامین ومباحث ایک سے بڑھتے چلے جاتے ہیں (دیکھو بُدھ گھوش کی اتھا سالنی ص ۲۵)

۵۔ کھدّ کا نکایا، اس میں کھدک پاتھ، دھم پاتھ، ادان وغیرہ شامل ہیں۔ ابھیدھم میں پتھان، دھم سنگنی، دھاتو کتھا، پگل پنناتی، وبھنگ، یمک اور کتھا وتو شامل ہیں۔

اس کے سوا مذکورہ بالا تصانیف کے مختلف حصوں پر تشریحی ادب کثرت سے موجود ہے جو اتھاکتھا کے نام سے موسوم ہے اور شاہ ملند کے سوالات یا ملند پنہا کے نام سے ایک غیر متعین زمانہ کی تصنیف ہے۔ یہ بہت ہی اہم فلسفیانہ قدر و قیمت رکھتی ہے۔

مذکورہ پالی ادب میں جو اصول اور خیالات شامل ہیں ان کو بالعموم ستھا ویر داد یا تیر داد کہتے ہیں۔ تیر داد کے ماخذ کے متعلق دیپ ونس کہتا ہے کہ جب سب سے پہلے مجلس میں بزرگ جمع ہونے اور اصولوں کو یکجا کیا اس وقت سے اس کو تیر داد کہتے ہیں (دیکھو اولڈن برگ کی دیپ ونش، ص ۳۱) ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ پالی ادب سے واضح ہونے والا بدھ مت بدھ گھوش (۴۰۰ عیسوی) سے پہلے زیادہ ترقی پایا ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ متاخر زمانہ میں ہندی فلسفہ بدھ مت کے مختلف مذاہب کی متاخر

شاخوں سے متاثر ہوا ہے۔ لیکن اس میں پالی بدھ مت کا کوئی حصہ معلوم نہیں ہوتا۔

ابتدائی بدھ مت کے فلسفہ میں کوئی قائم بالذات ہستی حقیقت مطلقہ کے طور پر تسلیم نہیں کی جاتی۔ یہاں تو صرف غیر وجودی مظاہر کو قبول کیا جاتا ہے۔ جن کو غیر وجودی اور غیر روحی "دھم" کہتے ہیں۔ اگر کوئی مستحکم وجود یا حقیقت نہیں ہے تو پھر ان مظاہر کی کیا توجیہہ ہو سکتی ہے۔ لیکن مظاہر تو برابر وقوع پذیر ہو رہے ہیں۔ اور بدھ کے نزدیک دل چسپی کا خاص امر یہ دریافت کرنا تھا کہ "ہستی کیا ہے اور اس کے سوا کیا ہے"۔ تکون (ہونا وجود پانا) کیا ہے اور اس کے سوا کیا ہے "ہستی کیا ہے اور اس کے سوا کیا ہے"۔ مظاہر ایک سلسلے میں واقع ہوتے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مظاہر ہوتے ہوئے دوسرے ہو جاتے ہیں۔ بعض واقعات کے وقوع میں آنے سے دوسرے بھی پیدا ہو جاتے ہیں اس کو تحتی پیدائش یا "پتی چی سمپ پاد" کہتے ہیں لیکن اس وابستگی کی حقیقی نوعیت کا سمجھنا دشوار ہے۔ بدھ نے بدھیت حاصل کرنے کے قبل جس سوال کو سمیوتا نکایا (دوم، ۵) میں اٹھایا ہے وہ یہ ہے کہ لوگ کس مصیبت میں مبتلا ہیں، وہ پیدا ہوتے ہیں اور مرتے ہیں، چلے جاتے ہیں اور پھر پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس تباہی، موت اور مصیبت کی راہ نجات سے ناواقف ہیں۔ موت اور تباہی کی مصیبت سے بچنے کا راستہ کس طرح معلوم ہو۔ تب اس کو خیال آیا کہ اس انحطاط اور موت کی وجہ کیا ہے اور کس پر ان کا انحصار ہے۔ اور جب اس نے اس معاملہ کی تہہ کو نہایت غور سے سوچا تو اس کو معلوم ہوا کہ انحطاط اور موت اسی وقت واقع ہوتے ہیں، جب کہ جنم ہو۔ اس لیے اس کا انحصار پیدائش پر ہے۔ تو پیدائش کا انحصار کس پر ہے۔ اس کو معلوم ہوا کہ پیدائش یا جنم اسی وقت ممکن ہے جب کہ سابقہ وجود ہو۔ سابقہ وجود اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک مضبوط یا سخت گرفت نہ ہو۔ اس کا انحصار کس پر ہے تو اس کو معلوم ہوا کہ سخت گرفت کا انحصار خواہش پر ہے۔ لیکن خواہش کس وجہ سے ہوتی ہے تو اس کو معلوم ہوا کہ خواہش کے لیے احساس کا ہونا لازمی ہے۔ لیکن احساس کس پر منحصر ہے تو اس کو معلوم ہوا کہ احساس کے لیے حسی اتصال کا ہونا ضروری ہے۔ اگر حسی اتصال نہ ہو لیکن حسی اتصال کس پر منحصر ہے تو اس کو معلوم ہوا کہ چھ حسی اتصال ہیں اور چھ میدان احساس ہیں۔ لیکن یہ خود کس پر منحصر ہیں تو اس کو معلوم ہوا کہ حسی اتصال کے چھ میدان کے لیے جسم و نفس (نام روپ) کی ضرورت ہے۔ لیکن نام اور روپ کا انحصار کس پر ہے۔ اس کو معلوم ہوا کہ بغیر شعور کے نام روپ ناممکن ہے۔ لیکن شعور کا وجود کس پر منحصر ہے تو اس کو معلوم ہوا

کہ شعور کے لیے الفت الفت کا ہونا ضروری ہے۔ لیکن اُلفت کیوں کر پیدا ہوتی ہے تو اسکو معلوم ہوا کہ الفت اسی وقت ممکن ہے جب کہ اودیا یا جہل ہو۔ اگر جہل کو مسدود کر دیا جائے تو الفت موقوف ہو جائے گی اور اگر الفت کو روک دیا جائے تو شعور موقوف ہو جائے گا وقس علیٰ ہٰذا (سمیوتا نکایا ۲، ۷، ۸)۔

درحقیقت یہ تعین کرنا بہت دشوار ہے کہ ہستی کے انحصارات کے دور یا ہستی کے چکر سے بدھ کا مقصد کیا تھا۔ تباہی اور موت واقع نہ ہوتی اگر پیدائش نہ ہوتی۔ یہ تو صاف طور پر معلوم ہوتا ہے لیکن اسی جگہ دشواری شروع ہوتی ہے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ نظریہ تناسخ اُپنشدوں میں بیان کیا گیا تھا۔ برہدارنیک اُپنشد میں تحریر ہے کہ ایک کیڑا گھاس کی پتی کے سرے پر جانے کے لیے اپنے آپ کو جمع کر کے ایک نئی کوشش کرتا ہے۔ اسی طرح روح اس زندگی کے اختتام پر خود کو دوسرے میں اکٹھا کرتی ہے۔ پس یہ زندگی ایک دوسری زندگی کو پہلے سے فرض کرتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ بدھ کے قبل یا بعد اس تناسخ کے اصول کو ثابت کرنے یا اس کی تردید کرنے کی شاید ہی کوئی معقول کوشش کی گئی ہو۔ تمام مذاہب فلسفہ بجز چارواک اس نظریہ میں یقین رکھتے ہیں۔ مہاتما بدھ بھی اس کو واقعہ کے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور کوئی اعتراض نہیں کرتے۔ پس یہ زندگی لاتعداد حیاتوں سے گزر کر آئی ہے اور چند نجات پائی ہوئی روحوں کے سوا آیندہ لاتعداد حیاتوں سے گزرے گی۔ سب لوگ اس کے متعلق قطعی یقین رکھتے تھے اور بدھ جب یہ خیال کر رہا تھا کہ ہماری موجودہ پیدائش کا سبب کیا ہے تو اس کو ایک دوسرا وجود (بھاو) مجبوراً قبول کرنا پڑا تھا۔ چندر کیرتی کے خیال کے مطابق وجود یا بھاو سے مراد کرم لے لیے جائیں، جو تناسخ کے باعث ہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ موجودہ زندگی صرف گزشتہ حیات کے کرموں کی وجہ سے ہوئی جو اس کو متعین کرتی ہے اور اُپنشد کا یہ فقرہ بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ "انسان جیسا عمل کرتا ہے ویسا ہی وہ پیدا ہوتا ہے۔" لیکن اس بھاو یا کرم کا انحصار کس پر ہے۔ سابقہ وجود نہ ہو سکتا اگر لوگ خواہش کی ہوئی چیزوں یا کرموں کی طرف رجوع نہ ہوتے۔ خواہش کے مطابق اشیا اور افعال کا یہ لگاؤ "اپادان" کہلاتا ہے۔ اُپنشدوں میں ہم پڑھتے ہیں "جس طرح کا کوئی شخص لگاؤ رکھتا ہے ویسے ہی کام وہ کرتا ہے۔" چوں کہ اشیا کے اس لگاؤ کا انحصار خواہش (ترشنا) پر ہے اس لیے کہا جاتا ہے کہ اُپادان ہونے کے لیے خواہش کی ضرورت ہوتی ہے۔ اُپنشدوں میں ہم پڑھتے ہیں "انسان جس چیز کی خواہش کرتا ہے وہ خود کو اس سے رجوع کرتا ہے۔" خواہش

کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ احساس یا حسی اتصال پر منحصر ہے۔ حسی اتصال پہلے سے ہی چھ حواس کو بہ طور میدان عمل فرض کرتا ہے۔ یہ چھ حواس یا میدان عمل پہلے سے جسم و ذہن کو ملا کر تمام وجود نفس انسانی کو فرض کرتا ہے جس کو "نام روپ" کہتے ہیں۔ بدھ گھوش وشدھ مگا" میں کہتا ہے کہ نام سے مراد تین مجموعے ہیں جو حس سے شروع ہوتے ہیں یعنی احساس، ادراک، رغبت اور صورت سے مراد چار عناصر اور وہ صورت ہے جو ان عناصر اربعہ سے پیدا ہو (بدھ مت کا ترجمہ، مترجمہ وارن ص ۱۸۴)

اس کے علاوہ وہ کہتا ہے کہ خود نام طبعی تغیرات پیدا کر سکتا ہے۔ مثلاً کھانا، پینا، حرکت کرنا، وغیرہ۔ لیکن صورت ایسے کوئی تغیرات پیدا نہیں کر سکتی۔ تاہم لنگڑے اور اندھے کی طرح یہ دونوں باہم ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں اور تغیرات کو متاثر کرتے ہیں (وارن کا ترجمہ ص ۱۸۵) لیکن نام اور روپ کو پیدا کرنے کے مصالح کا خزانہ کہیں موجود نہیں ہے جس طرح جب طنبورہ بجایا جاتا ہے تو پہلے سے کوئی خزانۂ آواز موجود نہیں ہوتا اور جب آواز پیدا ہوتی ہے تو وہ اس قسم کے خزانہ سے نہیں آتی، اور جب وہ ختم ہو جاتی ہے تو وہ قطب نما کے کسی خاص یا درمیانی نقاط کو واپس ہو کر نہیں جاتی۔ ٹھیک اسی طرح وجود کے تمام عناصر خواہ وہ صورت والے ہوں یا بغیر صورت کے سب اسی طرح پہلے عدم سے وجود میں آتے ہیں اور وجود میں آنے کے بعد گزر جاتے ہیں" (ترجمہ وارن، ۱۸۵، ۱۸۶)، نام روپ جب اس مفہوم میں مستعمل ہوں تو اس سے مراد کل نفس و جسم نہ ہو گی بلکہ صرف حسی وظائف اور جسم ہو گی جو حس کے چھ دروازوں میں عمل نظر آتے ہیں۔ اگر ہم نام روپ کو اس معنی میں استعمال کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ "ون نان" یا شعور پر منحصر ہو جاتا ہے۔ ملندپنہا میں شعور ایک ایسے چوکیدار سے مشابہ کیا گیا ہے جو سڑکوں کے موڑ پر بیچ میں کھڑا ہوا ہر ایک سمت سے گزرنے والے کو دیکھتا رہتا ہے (ملندپنہا ۶۲ اور ترجمہ وارن ص ۱۸۲) بدھ گھوش اتھا سالنی میں کہتا ہے کہ شعور سے مراد وہ چیز ہے جو اپنے معروض کو سوچتا ہو۔ اگر ہم اس کی خصوصیات کی تعریف کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ جانتا ہے، وہ پیش قدمی کرتا ہے، وہ ربط پیدا کرتا ہے اور نام روپ پر قیام کرتا ہے۔ جب شعور کو کوئی راستہ ملتا ہے تو ایک جگہ حسی معروضات شناخت کیے جاتے ہیں۔ جب کوئی بصری شے آنکھ سے دیکھی جاتی ہے تو وہ صرف شعور سے معلوم کی جاتی ہے (اتھ سالنی ص ۱۱۲) بدھ گوش یہ بھی کہتا ہے کہ جب احوال شعور یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں تو وہ اپنے اور گزشتہ

و متاخر حالت میں کوئی خالی جگہ نہیں چھوڑتے۔ اس کی وجہ سے شعور مربوط ظاہر ہوتا ہے اور جب پانچ کھنڈوں کا مجموعہ ہوتا ہے تو وہ گم ہو جاتا ہے لیکن چار کھنڈ نام روپ کی طرح ہیں اور کہا جاتا ہے کہ نام روپ سے قائم ہیں۔ اس کے بعد وہ دریافت کرتا ہے کہ آیا یہ شعور گزشتہ کا شعور ہے یا اس سے مختلف۔ وہ جواب دیتا ہے کہ وہ وہی ہے جس طرح سورج اپنے تمام رنگوں کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے لیکن حقیقت میں وہ ان سے مختلف نہیں۔ اور یہ کہا جاتا ہے کہ جب سورج نکلتا ہے تو اس کی جمع شدہ گرمی اور زرد رنگ پیدا ہوتا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ سورج ان سے مختلف ہے۔ پس چت یا شعور اتصال کے مظاہر اختیار کرتا ہے۔ اور ان سے واقف ہوتا ہے۔ اور اگرچہ یہ ویسا ہی ہے جیسے کہ وہ ہیں پھر بھی ایک لحاظ سے وہ ان سے مختلف ہے (انتھ سالنی ص ۱۱۳)۔

بارہ علتوں کے سلسلے کی طرف غور کریں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ "جاتی" یا جنم (جرامرن) انحطاط اور موت کا سبب ہے۔ جسم کے ظاہر ہونے کو جاتی یا جنم کہتے ہیں۔ یا اس کو پانچوں اسکندھوں کا مجموعہ بھی کہا جا سکتا ہے۔ "بھاو" کی بہترین تشریح یہ ہے کہ وہ "کرم" ہے۔ یہی کرم جنم کو متعین کرتا ہے۔ اس سے جنم کا ظہور ہوتا ہے۔ "اپادان" ایک ترقی یافتہ "ترشنا" ہے جو ایجابی اتصال تک لے جاتا ہے۔ یہ اپادان ترشنا یا خواہش سے پیدا ہوتا ہے جو خود "ویدنا" (مسرت والم) سے پیدا ہوتی ہے لیکن یہ ویدنا جہالت سے ملی ہوئی ویدنا ہے۔ اس لیے کہ ایک "ارہت" کو بھی ویدنا ہو سکتی ہے۔ لیکن چوں کہ اس میں جہالت نہیں ہوتی اس لیے وہ ترشنا یا خواہش کو پیدا نہیں کر سکتی۔ بلکہ نشو ونما پاتے ہی اپادان میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ویدنا کے معنی لذت بخش، الم انگیز یا بے غرض احساس کے ہیں۔ ایک طرف تو وہ ترشنا کی طرف لے جاتا ہے دوسری طرف وہ حسی اتصال (سپرش) سے پیدا کیا جاتا ہے۔ پروفیسر ڈی لا والی پورسن کہتا ہے کہ سری لابھ ویدنا کی پیداوار کے لیے تین قسم کے طرز عمل میں فرق کرتا ہے۔ پہلے تو شے اور حس کے درمیان اتصال ہوتا ہے۔ پھر شے کا علم ہوتا ہے تب کہیں ویدنا ہوتی ہے۔ مجھما نکایا (۳، ۲۴۲) کی بنیاد پر پورسن ایک دوسری رائے کا اظہار کرتا ہے کہ جس طرح دو لکڑیوں میں رگڑتے ہی فوراً حرارت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح حسی اتصال یا سپرش کے ساتھ ہی ویدنا موجود ہوتی ہے (پورسن کی کتاب نظریہ علت و معلول، ص ۲۳)۔ حسی اتصال یا "سپرش" چھ حواس اور ان کے معروضات (ستہ آیتن) سے پیدا

ہوتاہے۔ سڈآیتن نام روپ سے اور نام روپ وگیان یاشعور سے، اور کہاگیاہے کہ وہ رحمِ مادر میں اترتاہے اور نام روپ کے طور پر پانچ سکندھ پیدا کرتاہے جس سے چھ حواس مخصوص کیے جاتے ہیں۔ وگیان اس سلسلہ میں غالباً ماں کے رحم میں شعور کے اصول کے معنی میں مستعمل ہواہے جو وہاں جدید جسم کے پانچوں عناصر کو سنبھالے ہوئے ہے۔ وہ مرنے والے انسان کے پچھلے کرموں اور گزشتہ شعور کی پیداوار ہے۔

ہمیں معلوم ہوتاہے کہ بُدھ کے پیرو یقین کرتے ہیں کہ مرنے والے آدمی کے آخری خیالات دوسرے جنم کی نوعیت کا تعین کرتے ہیں (میوتا ۴، ۳، ۳۰) وہ طریقہ جس سے وگیان رحم میں پیدا کیا جاتاہے سابقہ حیات کے گزرے ہوئے وگیان سے متعلق کیا جاتاہے۔ بعض اساتذہ کی رائے کے مطابق یہ عکسی شبیہ کی نوعیت کی طرح ہے یا اس علم کی مانند ہے جو استاد سے شاگرد میں منتقل ہوتاہے۔ یا اس روشنی کی مانند ہے جو ایک چراغ سے دوسرے چراغ میں منتقل ہوتی ہے یا موم پر مہر کے ارتسام کی مانند ہے جس طرح تمام سکندھ زندگی میں تبدیلی ہوتے رہتے ہیں۔ اسی طرح موت بھی ایساہی تغیر اختیار کرتی ہے۔ اور ایک یکساں قسم کی تباہی اور پھر وجود میں آنے کے سوا اور کوئی بڑا وقفہ نہیں ہے۔ نئے سکندھ اسی طرح ساتھ ہی ساتھ پیدا کیے جاتے ہیں۔ جیسے ترازو کے دو پلڑے جو توازن میں اوپر نیچے ہوتے ہیں۔ اور جس طرح چراغ روشن کیا جاتاہے یا شبیہ کا عکس لیا جاتاہے انسان کے مرتے وقت اس کے سابقہ کرم اور وگیان سے پیدا شدہ شعور ماں کے رحم میں داخل ہوتاہے جس میں دوسرے سکندھ تکمیل کو پہنچتے ہیں اس طرح یہ وگیان یا شعور جدید زندگی کا اصول بن جاتا ہے۔ اسی وگیان میں نام اور روپ باہم مربوط ہو جاتے ہیں۔

وگیان درحقیقت "سنسکار" کی براہ راست پیداوار ہے۔ اور اس قسم کی پیدائش بھی سنسکار سے متعین ہوتی ہے (مقابلہ کرو چک شاریر ۳، ۵، ۸) اس لیے کہ درحقیقت موت کا واقع ہونا اور آغاز جدید حیات کے طور پر وگیان کا پیدا ہونا ایک ہی وقت نہیں ہو سکتا۔ لیکن آخرالذکر دوسرے ہی لمحہ کے بعد آتاہے۔ اور اس قریبی تسلسل کو ظاہر کرنے کے لیے وہ بیک وقت کہے جاتے ہیں۔ اگر وگیان رحم میں داخل نہ ہو تو کوئی نام روپ پیدا نہ ہو سکے گا (مدھیہ مہیک ورتی ۲۰۲، ۲۰۲)۔

یہ خیال کرنا غاساد لچسپ ہے کہ زنجیر کی یہ بارہ کڑیاں جو تین زندگیوں تک پھیلی ہوئی

ہیں، دکھ کی صورتوں کے سوا اور کچھ نہیں جن کے پیدا کرنے کے لیے وہ آپس میں ایک دوسرے کو متعین کرتی ہیں"۔ "ابھیدھم انا سانگا" میں کہا گیا ہے کہ بارہ حدود میں سے ہر ایک ایک جزو ہے اس لیے کہ دکھ وغیرہ کی مرکب اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ صرف پیدائش کے عارضی نتائج کو ظاہر کرے۔ اور جب، جہالت اور ذہن کے اعمال کا خیال کیا جاتا ہے تو ضمنی طور پر خواہش، قوت گرفت اور کرم بھی شمار میں لائے جاتے ہیں۔ اسی طرح جب خواہش، گرفت اور کرم شمار میں لائے جائیں تو جہالت اور افعالِ ذہن بھی ضمناً شمار میں لائے جاتے ہیں۔ اور جب پیدائش، بڑھاپا اور موت شمار میں لائے جاتے ہیں تو پانچ گنا پھل، عقل (دوبارہ جنم)، شعور وغیرہ شمار میں لائے جاتے ہیں۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں بدھ کی تعلیم یہ ہے کہ آتما (روح) نہیں ہے اس نے کہا ہے کہ جب لوگ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ انھوں نے روح کو پالیا ہے تو وہ صرف پانچ کھنڈ حاصل کرتے ہیں۔ یا ان میں سے کوئی ایک، جسمانی اور نفسیاتی اصول کا مجموعہ یعنی کھنڈ براہ راست ہمارے ساتھ ہے۔ ان کی پانچ قسمیں ہیں (۱) روپ یا صورت (عناصر اربعہ جسم، حواس، حس کے مبادی وغیرہ (۲)، ویدنا (احساس، لذت بخش، پُر الم، بے ہمہ) (۳) سنناد تصوری علم)، (۴) سنکھارہ (مرکب حسی اثرات، مرکب احساسات اور مرکب تصورات کے ترکیبی ذہنی احوال اور ان کا ترکیبی عمل) (۵) وِننان (شعور)۔

یہ سب احوال ایک دوسرے پر موقوف ہیں۔ اور جب انسان یہ کہتا ہے کہ اس نے ذات کا ادراک کیا ہے تو وہ خود کو دھوکا دیتا ہے کیونکہ وہ ان ہی میں سے ایک یا زیادہ کو دیکھتا ہے۔ روپ کا لفظ روپ کھنڈ میں مادہ، مادی کیفیات، حواس اور حس مادی کے لیے آیا ہے۔ لیکن روپ خالص معنوی اثرات یا احوال نفس کے لیے بھی آیا ہے۔

دھم سنگنی کی مکلف بحث روپ کی اس تعریف سے شروع ہوتی ہے کہ روپ چار مہابھوت یا عناصر ہیں۔ اور وہ جو اس کو مضبوط پکڑ کے آگے بڑھے ان کو روپ کہتے ہیں (دھم سنگنی صفحہ ۱۲۴ - ۹۷ ا) بدھ گھوش اس کی تشریح کرتا ہے کہ روپ سے مراد چار مہابھوت ہیں اور وہ جو ان عناصر پر تغیر و تبدل کے طور پر منحصر ہوتے ہیں۔ روپ میں چھ حواس اور ان کے اثرات داخل ہیں۔ "سم یت نکایا" میں بدھ کہتا ہے۔ اے بھکشوو۔ اس کو روپ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن یہ کس طرح ظاہر ہوتا ہے۔ وہ سرد اور گرم

بھوک اور پیاس کے طور پر ظاہر ہوتا ہے، وہ کسی بھی خارجی وجود کے لمس کے طور پر ظاہر ہوتا ہے اور چونکہ وہ ظاہر ہوتا ہے اس لیے روپ کہلاتا ہے۔ (سمیوت نکایا صفحہ-۳-۸۶)۔

مذکورہ بالا کسی قدر متضاد عبارتوں کو متحد کرنے کی کوشش کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ جو حواس اور آلات پر ظاہر ہوا سے روپ کہتے ہیں۔ حس کے مبادی مثلاً رنگ و بو وغیرہ جیسے گردہ مادی عالم میں موجود ہیں۔ اور احساسات کی صورت حس مبادی اور حواس پر منحصر ہے۔ لیکن حس مبادی اور احساسات خود روپ ہیں اکثر حالات میں حس مبادی احساسات کے بعد آتے ہیں۔ بدھ مت نے غالباً مادہ اور ذہن کی تقسیم اس طرح نہیں کی ہے جس طرح آج کل ہم کرتے ہیں۔ ایسی ایک دوسرے کی متقابل تقسیم یا ثنویت نہ اپنشدوں میں ہے نہ نظام سانکھیہ میں جسے بعض لوگ بدھ کے قبل کا سمجھتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ چند صورتوں میں چار عناصر نے اپنے آپ کو ظاہر کیا۔ اس لیے ان کو روپ کہا جاتا ہے۔ مہا بھوت یا چار عناصر خود تغیر پذیر ظہورات ہیں۔ وہ اور ان کے ساتھ تلازم سے جو نظر آتا ہے۔ روپ کہلاتا ہے۔ اور روپ کھنڈ یعنی جسم مواد، حسی مبادی، حواس اور احساسات کی اقسام کی تعبیر کرتے ہیں۔

جب ایک شخص "میں" کہتا ہے تو وہ یا تو سب متحدہ کھنڈوں کا حوالہ دیتا ہے یا ان میں سے کسی ایک کا۔ اور خود کو فریب دیتا ہے کہ وہ "میں" ہے بالکل اسی طرح جس طرح ایک شخص نہیں کہہ سکتا کہ خوشبو کنول کے پتوں میں ہے یا رنگ میں ہے یا پھولوں کی راکھ میں ہے اس طرح کوئی نہیں کہہ سکتا روپ "میں" ہوں یا ویدنا "میں" ہوں یا کوئی دوسرا کھنڈ "میں" ہوں۔ کھنڈوں میں کہیں یہ نہیں پایا جائے گا کہ "میں ہوں" (سمیوت نکایا ۲-۱۳۰)۔

اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا جا سکتا کہ اس جہالت یا "اودیا" کی ابتدا کس طرح ہوئی کیونکہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ جہالت یا زندگی کی خواہش کا کبھی آغاز بھی ہوا ہے۔ (وارن کا ترجمہ بدھ مت صفحہ ۱۷۵) البتہ اس کا ثمر اور اس سلسلہ میں اس کے ساتھ آنے والا غم دائرہ حیات میں دیکھا جاتا ہے۔ اور یہ تو سب ہی کے ساتھ آتا اور جاتا ہے۔ جب کہ ہم کبھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کا کوئی آغاز ہے۔ اس لیے وہ ان عناصر کا تعین کرتا ہے جو دائرہ حیات کو وجود میں لاتے ہیں۔ اور خود بھی دوسروں سے متعین کیا جاتا ہے۔ یہ باہمی تعین انحصاری مظاہر کے تغیر پذیر سلسلوں کے ذریعہ واقع ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کوئی شئے نہیں ہے جس کے بارے میں کہا جا سکے کہ وقت یا استحکام کے لحاظ سے بہت پہلے سے ہے۔

یہ کہا گیا ہے کہ برائیوں (آسو) کے آنے سے جہالت وجود میں آتی ہے۔ اور برائیوں کے فنا ہونے سے اویجا جہالت بھی فنا ہو جاتی ہے۔ دھم سنگنی میں آسو کی تقسیم اس طرح کی گئی ہے۔ کام آسو، بھو آسو، وتتہ آسو، اویجا آسو۔ کام آسو سے مراد خواہش، دلی تعلق، لذات اور حواس سے متلازم حاسوں کی پیاس ہے۔ بھو آسو سے مراد خواہش، دلی تعلق اور وجود یا پیدائش کا ارادہ ہے۔ وتتہ آسو سے مراد ایسے کفر آمیز خیالات رکھنا ہے جیسے یہ کائنات قدیم ہے یا یہ کائنات اختتام کو پہنچے گی یا نہیں یا جسم و روح دونوں ایک ہی ہیں یا مختلف، اویجا آسو سے مرادِ غم، اس کا سبب، اس سے نجات اور ذرائع نجات کے متعلق ناواقفیت کے ہیں۔

وتتہ آسو باطل مابعد الطبیعاتی خیالات سے دل کو مکدر کر کے حقیقی بودھی اصول کے اختیار کرنے سے باز رکھتا ہے۔ کام آسو نروان کی راہ میں داخل ہونے سے روکتا ہے۔ اور اویجا آسو اور بھو آسو۔ آخری نجات پانے کے درمیان حایل ہوتے ہیں۔ جب "مجھما نکایا" یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ آسووں (برائیوں) کے پیدا ہونے سے اویجا پیدا ہوتی ہے تو بدیہیاً اویجا کو اس مفہوم میں شمار کرتا ہے کہ تعلقات اور خواہش حیات کے مانند دوسری برائیوں سے الگ ہے جو حقیقی علم پر پردہ ڈال دیتی ہیں۔ "کلیش" یا دکھ درد آسووں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں کیونکہ وہ مخصوص جذبات ہیں جن کی معمولی صورتوں سے ہم واقف ہیں۔ مثلاً حرص، غصہ یا نفرت، بیوقوفی، جہالت، غرور اور شیخی، الحاد شک وشبہ، بے شرمی، سنگ دلی، یہ تکلیفیں براہ راست آسووں کا نتیجہ ہیں۔ ان کی مختلف اقسام کے باوجود انکو صرف تین ناموں (لوبھ ۔ دوش ۔ موہ) میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ یہ تینوں مل کر کلیش کہلاتے ہیں۔ یہی ویدنا کھنڈ، سنا کھنڈ، سنکھار کھنڈ اور ونان کھنڈ کہلاتے ہیں۔ ان ہی سے نطق، جسم اور ذہن تین اقسام کے افعال پیدا ہوتے ہیں (دھم سنگنی صفحہ ۱۸۰)۔

ہم اپنے اندر اور باہر سب طرف سے خواہشات کی الجھنوں میں بندھے ہوئے ہیں۔ اور ان سے چھوٹنے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ سچی تربیت کی مشق یعنی "سل" حاصل ہو، سمادھی یا ہمہ تن توجہ کو مرتکز کیا جائے اور "پننا" یا معرفت کی بصیرت حاصل کی جائے۔ "سل" سے پہلی منزل کا آغاز کرنا چاہیے اس لیے کہ "سل" کا مختصر مفہوم تمام گناہوں کے افعال کے ارتکاب سے اجتناب ہے۔ اس سے وہ تمام افعال جو بری خواہشوں کی وجہ سے تحریک

میں آتے ہیں۔ رک جاتے ہیں اور انسان خطرات اور اضطرابات کے حملوں سے محفوظ رہتا ہے اس سے کلیش کو دور کرنے میں مدد ملتی ہے۔ اس لیے سِل کو مناسب طور پر انجام دینے سے خدا تک پہونچنے کی دو منزلیں طے ہو جاتی ہیں۔ یعنی وہ منزل جس میں وہ راہ حقیقی پر ڈالا جاتا ہے اور وہ منزل جس میں مزید صرف ایک ہی جنم کی تکلیف جھیلنا باقی رہ جاتا ہے۔ سمادھی اس سے بھی زیادہ اعلا جد وجہد ہے جس کی وجہ سے قدیم کلیشوں کی دیرینہ جڑیں اُکھڑ جاتی ہیں، خواہشات دور ہو جاتی ہیں اور جو انسان کی خدا رسیدہ بزرگ کی زیادہ اعلا حالتوں کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اور پنّا یا حقیقی معرفت کو وجود میں لاتی ہے اور پنّا سے رشی آخری نجات حاصل کرتا ہے۔ اور ارہت ہو جاتا ہے کیونکہ پنّا سے چار آریہ صداقتوں یعنی مصیبت، اس کے سبب، اس کی فنا اور اس کی فنا کے سبب کا حقیقی علم حاصل ہو جاتا ہے۔

سِل سے مراد وہ خاص ارادے اور ذہنی حالات ہیں جن کے ذریعہ انسان گناہوں کے ارتکاب سے اجتناب کرتا ہے اور خود کو سیدھے راستے پر قائم رکھتا ہے۔ اس طرح سِل کے معنی ہیں (۱) صحیح ارادہ (۲) اس سے متعلق ذہنی حالات (۳) ذہنی ضبط اور (۴) جسم و زبان سے عملی کردار کی حقیقی خلاف ورزی نہ کرنا جو ذہن میں تینوں سلوں کی موجودگی سے پیشتر رہتی ہے۔ وہ شخص جس نے سِل کا ابھیاس یا مشق کی ہے اس کو چاہیے کہ اپنے نفس کو پہلے کچھ خاص طریقوں میں ترتیب دے تاکہ وہ "جھان" یعنی مستحکم اور مسلسل مراقبہ حاصل کر سکے۔ جب ایک شخص اپنے کو مسلسل کھانے پینے سے نفرت انگیز تلازمات پر زور دینے کا عادی بنا لیتا ہے تو ان سے ان کا تعلق ختم ہو جاتا ہے اور اس کو صرف ناگریز برائی سمجھتا ہے اس دن کا انتظار کرتا ہے جب کہ تمام آلام کا آخری فنا ہو جاتا ہے (وشودھی مگا۔ ۳۴۱ تا ۳۴۷) اس کے علاوہ وہ اپنے نفس کو اس تصور کا عادی کرتا ہے کہ ہمارے جسم کے تمام اعضا چار عناصر مٹی، پانی، آگ اور ہوا سے مرکب ہیں۔ اور ایسا ہی ہے جیسے ایک قصاب کی دوکان پر گائے کا گوشت رکھا ہو۔ اس کو اصطلاح میں مراقبہ جسم کہتے ہیں۔ (شودھی مگا صفحہ ۳۴۷ تا ۳۷۰) اس کے بعد اس کو چاہیے کہ بدھ کی عظمت اور نیکیاں، سنگھ یعنی بدھ کی پیروی کرنے والے راہبوں۔ بدھ کے دیوتا اور قانون، سِل کے پاکیزہ اثرات، دان، موت کی نوعیت اور تمام مظاہر عالم کے آخری اختتام کی نوعیت اور تو اس کی صداقت پر بار بار اپنی توجہ مرتکز کرنے کا عادت ڈالے۔ (شودھی مگا صفحہ ۱۹۷ - ۲۹۳)۔

ابتدائی تیاریوں اور مراقبوں سے ترقی کرتے ہوئے ہم تن دہی سے توجہ مرتکز کرتے اور دھیان کے ماخذ تک پہونچ جاتے ہیں جس کو "اپنا سمادھی" کہتے ہیں۔ اور یہ براہ راست اعلا ترین سمادھی کے حصول کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اس منزل میں بھی تقویت نفس اور پاکیزگی کا عمل جاری رہتا ہے لیکن ان سے آخری کوششوں کا اظہار ہوتا ہے جو ذہن کو "نروان" کی آخری منزل کی طرف لے جاتے ہیں۔ اس منزل کے پہلے حصہ میں رشی کو مرگھٹوں میں جانا پڑتا ہے وہ نعشوں کے خوف انگیز تغیرات کو دیکھتا ہے اور غور کرتا ہے کہ یہ کس قدر نفرت انگیز، حقارت آمیز، کریہہ منظر اور ناپاک ہیں۔ اس سے وہ زندہ اجسام کی طرف رخ کرتا ہے اور خود کو قائل کرتا ہے کہ وہ دراصل مردہ نعشوں کے مانند ہی ہے اور انہی کی طرح قابل نفرت و حقارت انگیز ہے۔ (وشودھی مگا۔ ۲) اس کو اجسام کی ناپاکی کے ادراک کی جدوجہد کہتے ہیں۔ اس کو چاہیے کہ تشریحی اجزاء حصص جسم اور ان کے اعمال پر غور کرے اور نفس کو جسم سے الگ خیال کرے اس سے "جھان" میں داخل ہونے کے لیے امداد ملتی ہے۔ اس کو جسم کی فطرت کی مسلسل نگہداشت کہتے ہیں۔ دھیان کی مدد کے لیے رشی کو چاہیے کہ پرسکون جگہ پر بیٹھے اور سانس کے آنے اور جانے پر اپنی توجہ جمائے تاکہ وہ کم و بیش غیر شعوری طریقے پر سانس لینے کے بجائے خود آگاہ ہو سکے کہ وہ سانس جلد جلد لے رہا ہے یا آہستہ۔ اس کو چاہیے کہ متعین طور پر سانس کی تعداد کو شمار کرے تاکہ شمار کی ہوئی تعداد پر ذہن کو جما سکے اور سانسوں کو اندر کرنے اور باہر نکالنے کے عمل کی تمام منزلوں کی جانب ذہن کو متعین کر سکے اس کو اصطلاح میں "آن پان ستی" یا سانسوں کو اندر لینے اور باہر نکالنے کی تربیت کہا جاتا ہے۔

اب ہم "برہمہ وہار" یعنی چار قسم والے مراقبہ کا ذکر کریں گے جس میں (متا) عالم گیر دوستی، (کرونا) رحم عام (مودیتا) عوام کی مسرت و بہبودی میں اپنی مسرت (اپیکشا) اپنے کو یا اپنے دوست کو یا دشمن کو یا کسی تیسرے فریق کو کسی قسم کی ترجیح دینے میں عدم دلچسپی کا اظہار شامل ہے۔ عالم گیر دوستی پر مراقبہ کرنے کے لیے وہ اس بات پر غور کرنا شروع کرے کہ وہ دنیا کی تمام مصیبت کو کیسے دور کر سکتا ہے اور مسرور ہو سکتا ہے وہ کس طرح موت سے بچ سکتا ہے اور خوشی سے بسر کر سکتا ہے۔ اور تصور تک پہونچے کہ دوسرے لوگ بھی ایسی ہی خواہشات رکھتے ہیں۔ خود کو یہ خیال کرنے کا عادی بنائے کہ اس کے احباب یا دشمن یا جن سے اس کے تعلقات نہیں وہ سب زندہ رہیں اور خوش رہیں۔ وہ خود اس مراقبہ میں اس حد تک یقین کرے کہ خود اپنی مسرت و سلامتی اور دوسروں کی مسرت و سلامتی میں کوئی امتیاز نہ پائے

وہ کسی شخص سے ناراض نہ ہو۔ اگر وہ کسی وقت اپنے دشمنوں سے پہنچائی ہوئی تکلیف کو محسوس کرے تو وہ اس کے غم کے دوگنے ہونے کے کار عبث کو غور کرے جو اس کے متعلق رنجیدہ ہونے سے ہوگا۔ وہ خیال کرے کہ اگر وہ غصہ سے متاثر ہوا تو وہ "سِل" کا سب مزہ کرکرا کردے گا جس کی مشق وہ اسقدر احتیاط سے کر رہا ہے۔ اگر کسی شخص نے اس کو ضرر پہنچا کر ایک برا کام کیا ہے تو کیا وہ بھی اس پر ناراض ہو کر ایسا ہی برا کام کرے گا۔ غصہ ظاہر کرنے کی وجہ سے اگر وہ دوسروں کو برا بھلا کہہ رہا ہے تو کیا وہ خود بھی غصہ ظاہر کرنے کا برا کام کرے گا۔ اس کے علاوہ کسی قسم کا ضرر پہنچانا ایک مشترکہ نتیجہ ہے اس میں وہ شخص جسے ضرر پہونچا ہے اتنا ہی لازمی عنصر ہے جتنا وہ شخص جس نے ضرر پہونچایا ہو اس لیے اس کا کوئی خاص سبب نہیں ہو سکتا کہ اسی ایک (ضرر پہونچانے والے) کو ذمہ دار قرار دیا جائے اور اس سے ناراضگی کا اظہار کیا جائے۔ اگر اس طرح عمل کرنے سے بھی غصہ کم نہ ہو تو وہ غور کرے کہ ایسے برے اعمال کے کرنے سے وہ خود اپنے کو نقصان پہونچا رہا ہے اور یہ بھی خیال کرے کہ دوسرے شخص نے غصہ میں آکر خود کے لیے نقصان پیدا کیا ہے نہ کہ اس کے لیے۔ ان طریقوں پر غور کرتے ہوئے رِشی اپنے دشمن کے خلاف غصہ کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اور عالم گیر دوستی کا طرز اختیار کر لیتا ہے (شودھی مگا۔ ۲۹۵ تا ۳۱۴) اس کو "میتا بھاونا" کہتے ہیں "کرونا" یا عالم گیر رحم کے مراقبہ میں اس کو چاہیے کہ اپنے دوستوں اور دشمنوں کی مصیبتوں سے یکساں ہمدردی کرے۔ رِشی چونکہ تیز بصیرت والا ہوتا ہے وہ ان لوگوں کی حالت پر رحم محسوس کرتا ہے جو بظاہر مسرور معلوم ہوتے ہیں۔ نہ وہ کوئی ثواب حاصل کرتے ہیں نہ نروان کے راستہ پر چلتے ہیں بلکہ دکھ درد کی ہزار ہا زندگیاں برداشت کرتے ہیں۔

آخری "جھان" میں سکھ اور دکھ دونوں مفقود ہو جاتے ہیں۔ دوستی اور دشمنی کی تمام جڑیں اکھڑ جاتی ہیں۔ یہ حالت اعلا اور مطلق بے تعلقی کی ہے جو آہستہ آہستہ "جھان" کی تمام منزلوں میں نشو و نما پا رہی تھی۔ اس لیے اس جہان کی مہارت سے "چت" کا مختتم کمال اور مجموعی تنائیت آتی ہے۔ اس کی وجہ سے رِشی ارہت ہو جاتا ہے (وشودھی مگا۔ صفحہ ۱۶۷۔ ۱۶۸) اس کے بعد نہ مزید کوئی دوسرا جنم ہوتا ہے اور نہ کھنڈوں کی مزید پیداوار ہوتی۔ اس طرح تمام دکھ، درد اور تکلیفوں کا بالکل اختتام ہو جاتا ہے جس کو "نبان" کہتے ہیں۔

جب خواہش ایک مرتبہ موقوف ہو جائے تو رشی ارہت ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد اس کے کیے ہوئے اعمال کا کوئی پھل نہیں ہوتا۔ ارہت جو کچھ کرتا ہے اس کے اچھے برے نتایج نہیں ہوتے کرم اپنے پھل خواہش کے ذریعہ ہی دینے کا دائرہ رکھتے ہیں خواہش کی موقوفی سے تمام جہالت، دشمنی، الفت کچھ بھی باقی نہیں رہتی۔ اس لیے ایسی کوئی چیز نہیں جو اس کے دوبارہ جنم کو متعین کر سکے۔ ارہت گزشتہ حیات میں کیے ہوئے اعمال کے نتایج برداشت کر سکتا ہے۔ لیکن اس کے گزشتہ کرم کی باقیات کے باوجود ارہت خواہش کی موقوفی کی وجہ سے نجات یافتہ شخص کہلاتا ہے۔

"کم" یا کرم تین قسم کے ہیں۔ جسم کے گفتار کے، نفس کے۔ "کم" کی بنیاد ارادہ ہے اور وہ احوال ہیں جو اس سے متلازم ہوں۔ اگر ایک شخص جانوروں کے شکار کے لیے جنگل میں ان کی تلاش میں جاتا ہے۔ لیکن ایک طویل تلاش کے بعد اس کو شکار نہیں ملتا تو یہ بدکرداری اس کے جسم کا فعل نہیں کہلا سکتی کیونکہ اس نے اس فعل کو اپنے جسم سے انجام نہیں دیا ہے اس طرح اگر وہ ایک بدکرداری کے ارتکاب کا حکم دیتا ہے اور وہ حکم بجا نہیں لایا گیا تو وہ بدکرداری گفتار کی ہے نہ کہ جسم کی۔ لیکن محض بری فکر یا خراب ارادہ خواہ انجام دیا گیا ہو یا نہ دیا گیا ہو ذہن کا کرم کہلاتا ہے۔ (اتھا سالنی صفحہ ۹۰) اور یہ ذہنی کام تمام جسمانی اور گفتار کے کاموں میں موجود ہوتا ہے۔ اثرات کے لحاظ سے کام کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ کام جو برے ہیں اور برائی پیدا کرتے ہیں۔ (۲) وہ جو اچھے ہیں اور بھلائی پیدا کرتے ہیں (۳) وہ جزوی طور پر اچھے ہیں اور جزوی طور پر برے اور جو برائی و بھلائی پیدا کرتے ہیں (۴) وہ جو نہ اچھے ہیں نہ برے اور نہ برائی پیدا کرتے ہیں نہ بھلائی بلکہ کاموں کو فنا کر دیتے ہیں۔ (دیکھو اتا سالنی صفحہ ۸۹)۔

خواہشات کی فنا کے قدرتی نتیجہ کے طور الم کا آخری فنا واقع ہوتا ہے بدھ مت کے علمائے اس آخری وقوع کے مفہوم کی تلاش کی ہے۔ اور مختلف تعبیریں پیش کی گئی ہیں۔ پروفیسر ڈی لاوالی پوسین کہتے ہیں کہ پالی کتابوں میں "نروان" کو بعض وقت مسرت کی کیفیت یا خالص فنا یا ناقابل تصور ہستی یا غیر متغیر حالت کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ نروان یا تو ایجابی اور ابدی حالت ہے یا محض نیستی یا فنا کی حالت ہے۔ وہ ایسی رائے اختیار کرتا ہے جو بدھ مت میں کفر سمجھ کر چھوڑ دی گئی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جدید زمانہ میں

ہم اس سے مطمئن نہیں ۔ اس لیے کہ ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اس سے کیا مطلب ہے ۔ لیکن اس صورت میں جواب دینا ممکن نہیں جب کہ ایسے سوالات کو بدھ مت نے ناجائز قرار دیا ہے متاخر بودھی مصنفین مثلاً ناگارجن اور چندر کیرتی نے ابتدائی بدھ مت کے اس طرز عمل سے فایدہ اٹھایا ہے اور اس طرح تعبیر کی ہے کہ کسی چیز کا وجود نہیں ہے اس لیے کسی چیز کے عدم وجود کا سوال ہی بے معنی ہو جاتا ہے دنیاوی میدان عمل اور نروان میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ تمام ظہورات غیر اصلی صورتیں ہیں ۔ دنیا میں ان کا کبھی وجود ہی نہیں تھا جو یہ ان میں فنا ہو جائے ۔

حقیقی ذات کے متعلق اپنشدوں نے یہ انکشاف کیا تھا کہ وہ خالص آنند ہے ۔ اور ہم قیاس کر سکتے ہیں کہ ابتدائی بدھ مت نے خاموشی سے کچھ اس قسم کے تصور کو پہلے سے ہی فرض کر لیا تھا ۔ غالباً یہ خیال کیا گیا تھا کہ اگر ذات موجود ہے تو وہ آنند ہی ہے ۔ اپنشدوں نے وثوق کے ساتھ کہا ہے کہ ذات (آتمن) لافانی اور ابدی ہے ۔ (کٹھ اپنشد ۔ ۵ ۔ ۱۳) بدھ مت میں جو بات اشارتاً کہی گئی ہے اگر اس کو واضح کرنے کی اجازت دی جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر ذات ہے تو وہ آنند ہی ہے اس لیے کہ وہ ابدی ہے ۔ لیکن ایسا علتی تعلق اپنشدوں میں درحقیقت معین طور پر بیان نہیں کیا گیا ہے ۔ لیکن وہ شخص جو اپنشدوں کو غور سے پڑھتا ہے وہ جانتا ہے کہ اپنشد ذات کو آنند اسی لیے کہتے ہیں کہ وہ ابدی ہے البتہ اپنشد میں اس امر کی صراحت نہیں کی گئی ہے کہ جو شئے دائمی نہیں ہے وہ الم ہے ۔ بدھ کا اہم اصول یہ ہے کہ جو شئے تغیر پذیر ہے وہ الم ہے ۔ اور جو شئے الم ہے وہ ذات نہیں (سمیوتانکایا ۳ ۔ صفحہ ۴۵ ۔ ۴۴) جس نقطہ پر کہ بدھ مت اپنشدوں سے جدا ہو گیا وہ اختلاف دراصل ذات یا آتما کے تجربوں کے متعلق ہے بے شک اپنشدوں نے بہت سے ایسے تجربات پر روشنی ڈالی ہے جو ذات سے بالکل عینیت رکھتے ہیں ۔ لیکن وہ عارضی نوعیت کے ہیں ۔ اپنشدوں میں یہ اعتقاد ظاہر کیا گیا ہے کہ ان تجربات کے ساتھ ایک مستقل وجود بھی ہے اور یہ کہ یہ وجود قائم بالذات ہے ۔ یہی سچی اور مسعود غیر متغیر ذات ہے وہ خیال کرتے تھے کہ خالص آنند کے طور پر اس قائم و دائم ذات کی تعریف اس طرح نہیں ہو سکتی کہ " وہ یہ ہے " البتہ صرف ایک اشارہ کیا جا سکتا ہے کہ " یہ نہیں ہے " (نیتی نیتی) ۔ (چھاندوگیہ اپنشد ۔ ۸ ۔ ۷ ۔ ۱۲) بہر حال اس نظریہ کا اظہار پالی زبان کی کتابوں میں ہوا ہے کہ ہم اپنے ہمیشہ بدلتے ہوئے تجربوں میں کہیں بھی کوئی بھی قائم بالذات جوہر

کا پتا نہیں لگا سکتے ۔ جتنے مظاہر ہیں سب تبدیل پذیر ہیں ۔ تبدیل پذیر ہیں تو صرف رنج والم ہیں۔
رنج والم ہیں تو غیر ذات ہیں ۔ اور جو غیر ذات ہے اس سے میرا کوئی تعلق نہیں ہو سکتا نہ وہ
میری ذات ہو سکتی ہے (سمیوت نکایا ۔ سوم ۔ ۳ ۔ ۴۶)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سچی ذات گویا ایک ماورائی تجربہ کا معاملہ ہے اسلیئے کہ اسکا اظہار کسی لفظ سے
نہیں کیا جا سکتا ۔ لیکن ہم کنایتاً معلوم کرتے ہیں کہ وہ ہمارے تمام متغیر نفسی مقولات کے پس پردہ ہے بدھ
نے من کی تحقیقات کی تو اس کو معلوم ہوا کہ اس کا کوئی وجود نہیں ہے تو پھر ایسی ذات کا عام طور پر کیوں
ذکر کیا جاتا ہے ۔ جس کا ثبوت ہمارے تجربہ سے حاصل ہوتا ہے ۔ بدھ نے اس کا یہ جواب دیا کہ اگر لوگ
کہتے ہیں کہ ان کو ذات کا ادراک ہوتا ہے تو دراصل انھیں انہی تجربات کے ادراک کے سوا اور کچھ نہیں
ہوتا خواہ وہ ادراک انفرادی ہو یا اجتماعی ۔ عام طور پر ایک نابلد شخص اعلا صداقتوں سے
واقف نہیں ہوتا اور اس کی تعلیم و تربیت بھی عقلمندوں کے طریقے پر نہیں ہوتی ۔ وہ اپنی ذات کو
صورت کے محاسن سے مزین سمجھتا ہے ۔ اپنی ذات میں صورتوں کو پاتا ہے ۔ یا صورتوں میں اپنی
ذات کو پاتا ہے ۔ وہ ایک لمحہ کے خیال کا تجربہ اس طرح کرتا ہے کہ گویا وہی اس کی ذات ہے یا اپنی
ذات کے متعلق اس طرح تجربہ کرتا ہے ۔ کہ وہ فکر سے مزین ہے یا اس کی ذات میں فکر ہے یا فکر میں
ذات ہے ۔ کچھ اس قسم کے تجربات ہیں جن کی بنا پر وہ خیال کرتا ہے کہ اس کو ذات کا ادراک ہوتا ہے
(سمیوت نکایا ۔ سوم ۔ ۴۶)

اُپنشدوں کا مقصد کسی منظم یا منضبط فکر کا نظام قائم کرنا نہیں ہے کیونکہ اس غیر متغیر حقیقت
کے تجربہ کا علم اس تجربہ کی ابتداء سے ہی افشاء ہو گیا تھا کہ یہی وہ ذات انسان ہے جو تمام تغیرات کے پیچھے
صداقت قائمہ ہے ۔ لیکن بدھ مت یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان کی یہ غیر متغیر ذات ایک فریب ہے ۔
اور جہالت ہے ۔ اس نظام کا اولین اصول یہ ہے کہ عارضیت الم ہے ۔ الم کے بارے میں جو
جہالت ہے ، اس کے پیدا ہونے کے طریقہ کے بارے میں جو جہالت ہے ، اس کے فنا ہونے
کی نوعیت کے بارے میں جو جہالت ہے ، اور اس الم کے معدوم کرنے کے وسیلے کے بارے
میں جو جہالت ہے ، اس لحاظ سے یہ جہالت چار قسم کی ہے ۔ پالی لفظ " اوِدیا " کے مماثل لفظ
" اوِدیا " کا ذکر اپنشدوں میں آتا ہے ۔ لیکن ان میں اس کا مفہوم صرف ایسی جہالت ہے جو
اصول آتما کے بارے میں ہے ۔ اور بعض وقت ودیا یا ذات کے صحیح علم سے اس کا تقابل کیا
جاتا ہے (اشمن اپنشد ۔ ۹ ۔ ۱۱) اپنشدوں میں اعلا صداقت وہ مستقل وجود ہے جس کو " آنند "

کہا جاتا ہے۔ لیکن بدھ کے نزدیک کوئی شے مستقل نہیں ہے بلکہ تغیر ہی تغیر ہے۔ اور عارضیت ہی الم ہے۔
اور بدھ مت کی بنیادی صداقت ہے اور جہالت کا تعلق جو اس سے ہے وہ جہالت چار قسم کی ہے
جن کا اظہار ہم چار صورتوں میں کر سکتے ہیں اور جو چار اعلا صداقتوں (آریہ سچ) کے حقیقی تصور سے
خارج ہوتی ہے۔ یہ ہیں "الم"، "سبب الم"، "معدومیت الم"، اور اس الم کے فنا کرنے کے وسیلے۔
کوئی ذات نہ برہمہ ہے اور نہ کوئی اعلا حقیقت، حقیقت قائمہ ہے۔ اور نہ کسی ذات کا وجود
ہے۔ یہ جہالت بھی کسی خاص خودی یا ذات سے کوئی تعلق نہیں رکھتی جیسا کہ عام طور پر ہم سے فرض کرنے
کے لیے کہا جاتا ہے۔

وشدھ مگا میں لکھا ہے کہ "یہ حقیقت ہے کہ جہالت، استقلال اور وجود میں آنے سے معرا ہے۔
اس کا وجود عدم کے تحت ہوتا ہے اور وہ ہستی سے مفقود ہوتی ہے اور مستقل وجود سے خالی ہے۔ کس
طرح وہ کسی ذات کے تابع نہیں ہو سکتی۔ بالفاظ دیگر جہالت۔ انانیت نہیں۔ اسی طرح جب "کرم"
کے لحاظ سے غور کرتے ہیں اور دوسرے اعمال سے اس کا مقابلہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے
کہ یہ ایسی ہستی کی گردش ہے جو (۱۲) بارہ قسم سے سرتاپا خلاہی خلا ہے۔
بدھ کی تعلیمات جو اس نے زبانی طور پر دی تھی اس وقت جمع نہیں ہو سکیں۔ اور یہ کام اس کی
وفات کے چند صدیوں کے بعد ہوا۔ اس بارے میں بدھ کے پیروؤں کے درمیان بہت ہی زبردست اور
اہم اختلافات پیدا ہو گئے تھے۔ اس کو اس طرح سمجھنا چاہیے کہ بدھ نے اپنے پیروؤں کو جن اصولوں اور
راہبانہ قواعد کے پابجائی کے لیے حکم دیا تھا اس کے بارے میں بہت زمانہ کے بعد اس کے شاگردوں اور ان
کے شاگردوں کے درمیان بے حد اختلاف پیدا ہو گئے تھے۔ چنانچہ جب وشالی مجلس میں "وری جن"
یا "واجی پتک" راہبوں کی رائے کے خلاف قطعی طور پر تصفیہ کر دیا گیا تھا تو خود ان لوگوں نے بھی اس
تجویز کے خلاف احتجاج بلند کرتے ہوئے ایک دوسرا اجلاس (مہا سنگھ) منعقد کیا۔ اور ان راہبانہ
اصولوں کے متعلق اپنی قطعی رائے کا اظہار کیا۔ اس وجہ سے ان لوگوں کو مہا سنگھی کہتے ہیں۔ ولیس ییف
کے ترجمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ واسومتر کے مطابق "مہا سنگھی" (۴۰۰) ق۔م میں الگ ہو گئے تھے
اور (۱۰۰) سو سال کے عرصے میں ان کے کچھ اور فرقے وجود میں آئے۔ اور اس کے بعد (۱۰۰) سو سال
میں دوسرے مذاہب پیدا ہوئے جن کے نام "برگیاپتی وادی" چے تک، اور اپر شیئل، اتر شیئل ہیں
"تیرواد" یا استھاورواد" مسلک جس نے وشالی مجلس کو منعقد کیا تھا۔ اس کی ترقی پہلی اور دوسری
ق۔م میں ہوتی رہی۔ اس مسلک سے بھی بہت سے فرقے پیدا ہو گئے تھے۔ تیرواد کی اصل شاخ

دوسری صدی کے بعد " ہیتو وادی " یا " سرواستو وادی " کے مماثل بتلایا گیا ہے۔ رہس ڈیوڈ کے مطابق " کتھا وتو " کا شارح ۵ئ۵ عیسوی میں ہوا ہے۔ اس نے بدھ کے دوسرے مذاہب کا بھی ذکر کیا ہے۔ لیکن ہمیں ان تمام بودھی مذاہب کا علم نہیں ہے۔ البتہ واسومترا (۱۰۰ئ عیسوی) بعض مذاہب مثلاً مہاسنگھک، لوکرنر وادی، ایک ویوھارک، اور سرواستو وادی۔ وغیرہ کا تھوڑا سا ذکر کرتا ہے۔ لیکن ان کتابوں میں فلسفیانہ مسائل کا اظہار بہت ہی کم ہوا ہے۔ اور زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ پھر بھی بعض مسائل کافی دل چسپ ہیں۔ مثلاً مہاسنگھوں کا خیال تھا کہ جسم چت یعنی نفس سے بھرپور ہے۔ اور " پرگیاپتی وادی " یہ تسلیم کرتے تھے کہ انسان میں کوئی قوت عاملہ نہیں ہے اور موت بے وقت نہیں آتی بلکہ خود انسان کے گذشتہ اعمال کا نتیجہ ہے۔ " سرواستو وادی " کا عقیدہ تھا کہ ہر ایک شئے ایک وجود رکھتی ہے۔ " کتھا وتو " میں جن مباحث کا ذکر آیا ہے اس سے بھی ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض مذاہب کے مسائل ایسے ہیں جن کو فلسفیانہ دل چسپی سے خالی نہیں قرار دیا جاسکتا۔ لیکن ایسے ذرایع نہیں ہیں کہ جن کی مدد سے ہم ان مذاہب کے فلسفہ سے کافی طور پر واقفیت حاصل کرسکیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مذاہب جو بدھ مت کے نام لیوا ہیں بہت زیادہ مختلف نظام فکر نہیں تھے۔ اور ان میں جو اختلاف ہے وہ کسی اعتقاد یا کسی رسم کے بارے میں ہے جو ان کے لیے دل چسپی کا باعث تھی۔ اگرچہ یہ بات ہمیں بالکل معمولی سی معلوم ہوتی ہے ایک بات یہ بھی ہے کہ ہم ان کے ادب سے واقف نہیں۔ اس لیے یہ مناسب ہوگا کہ ہم ان کے متعلق غیر واجبی قیاسات کرنے سے اجتناب کریں۔ بہر حال ان مذاہب کا کوئی اثر تاریخ فلسفہ ہند کے متاخر دور پر نہیں پڑتا ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ان کا تعلق ہندو فکر کے کسی نظام میں نہیں پایا جاتا ہے۔ صرف سرواستو وادی اس کے ساتھ " سوترانتک " " وے بھاشک " " یوگا چار " یا " وگیان وادی " اور " مادھیمیک یا شونیہ وادی " بدھ مت کے ایسے خاص مذاہب ہیں جن کا براہِ راست تعلق دوسرے نظامات فلسفہ کے ساتھ تھا۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ کون سے چھوٹے چھوٹے مختلف مذاہب مذکورہ بالا چار بڑے مشہور مذاہب میں شامل کیے گئے تھے۔ لیکن چونکہ بدھ مت کے مشہور سوتران تک، وے بھاشک، یوگا چار اور مادھیمیک مذاہب نظامات ہندو فلسفہ کی نشو و نما میں زبردست اہمیت رکھتے ہیں۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس تمام مواد کو فراہم کریں جو بدھ فکر کے ان نظامات کے متعلق جمع کیا جاسکتا ہے۔

جب ہندو علماء بدھ کے اصولوں کا ذکر کرتے ہیں تو وہ عام طور پر اس لفظ سے اس کا اظہار کرتے ہیں کہ " بدھ کے پیرو " ایسا کہتے ہیں۔ لیکن انھیں وگیان وادی یا یوگا چاری یا شونیہ وادی نہیں کہتے۔

اس سلسلہ میں یہ ذکر کر دینا ضروری ہے کہ ایسی کوئی شہادت پیش نہیں کی جا سکتی جس سے معلوم ہو سکے کہ ہندو مصنفین "تیرواد" کے ان اصولوں سے واقف تھے۔ جن کا بیان پالی تصانیف میں ہوا ہے۔ اگرچہ وے بھاشک اور سوترانتک ایک دوسرے سے متفق ہیں لیکن ان کا اختلاف جو ہندو فلاسفہ کی توجہ کا باعث ہوا وہ یہ ہے کہ اول الذکر کا خیال تھا کہ خارجی معروضات کا براہ راست ادراک ہوتا ہے جب کہ موخر الذکر کا خیال تھا کہ خارجی معروضات کا وجود ہمارے اختلافی علم سے حاصل ہوتا ہے۔ (ویدانت کلپ ترو صفحہ ۲۸۶) گن رتن کہتا ہے کہ وے بھاشک کا یہ خیال تھا کہ موجودات چار زمانے رکھتی ہیں۔ زمانۂ پیدائش، زمانۂ حیات، زمانۂ انحطاط اور زمانۂ فنا۔ واسو بندو اپنی کتاب "ابھی دھرم کوش" میں کہتا ہے کہ وے بھاشک خیال کرتے تھے کہ یہ قوتیں چار قسم کی ہیں جو اس عینیت کے مستقل جوہر کے ساتھ اتصال پانے سے وجود میں آئی ہیں اور یہی عارضی ظہورات حیات ہیں۔ (ملاحظہ کیجیے پروفیسر سچر بٹسکی کا ترجمہ ابھی دھرم کوش کاریکا مصنفہ یاسومترا باب پنجم ۔ ۲۵)۔ پدگل میں بھی یہ خصوصیات ہیں۔ علم کی کوئی صورت نہیں ہے۔ وہ بھی انھیں شرائط سے اپنے ساتھ معروض کے ساتھ پیدا ہو جاتا ہے۔ گن رتن کہتا ہے کہ سوترانتک کے خیال کے مطابق روح کا وجود نہیں ہے۔ صرف پانچ اسکندھی ہیں۔ اور ان کا بھی تناسخ ہوتا رہتا ہے۔ ماضی، مستقبل، فنا، وابستگی، آکاش اور پدگل محض نام ہی نام ہیں۔ محض بیانات ہیں۔ محض تجریدات اور مظاہر ہیں۔ پدگل کو ہی دوسرے لوگ ازلی ابدی روح کہتے ہیں۔ خارجی اشیا کا ادراک کبھی براہ راست نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف اس حالت میں مستخرج ہوتی ہیں جن سے کہ اختلاف علم کی تشریح ہوتی ہیں۔ واضح احساسات صحیح ہوتے ہیں اور تمام مرکب اشیاء عارضی ہیں۔ یہ رنگ، ذائقہ، بو، لمس اور احساس کے سالمات ہر لمحہ فنا ہوتے رہتے ہیں۔ الفاظ کے معنی اس لفظ کے مطلب کے علاوہ ہمیشہ دوسری چیزوں کے سلبیت پر دلالت کرتے ہیں۔ نجات یا موکش علم کے طرز عمل کے فنا کا نتیجہ ہے اور اس سلسل مراقبہ سے حاصل ہوتی ہے کہ روح کا کوئی وجود نہیں ہے۔ (گن رتن کی ترک رہسیہ دیپکا صفحہ ۴۶ ۔ ۴۷)۔

بدھ فلسفہ میں بے حد دلچسپ جو مضمون ہے وہ تصور زمان ہے جو سوترانتک اور وے بھاشک کا باعث اختلاف ہے۔ "ابھی دھرم کوش" میں ذکر کیا گیا ہے کہ وے بھاشک اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہر شے کا وجود ہے خواہ وہ ماضی میں ہو یا حال میں ہو یا مستقبل میں۔ لیکن سوترانتک وہ لوگ ہیں جو یہ ثابت کرتے ہیں کہ وجود حال کے عناصر اور زمانہ ماضی کے ان عناصر کا ہے جن کا پھل ابھی تک نہیں ملا ہے۔ لیکن وہ مستقبل کے وجود سے انکار کرتے ہیں اور ماضی کے ایسے وجود سے بھی انکار کرتے ہیں جن کا پھل

حاصل ہوچکا ہے۔ اس مذہب کی چار شاخیں ہیں جن کی نمائندگی دھرم ترات، گھوش، واسومتر اور بدھ دیو نے کی ہے۔ دھرم ترات تسلیم کرتا ہے کہ جب کوئی عنصر مختلف زمان میں داخل ہوتا ہے تو اس کا وجود بدل جاتا ہے لیکن اس کا جوہر قائم رہتا ہے۔ مثلاً دودھ دہی ہو جاتا ہے یا سونے کا ایک زیور ٹوٹ کر دوسری شکل اختیار کرلیتا ہے لیکن جوہر حقیقت میں وہی رہتا ہے۔ گھوش کا خیال ہے کہ جب کوئی عنصر مختلف اوقات میں محسوس ہوتا ہے تو ماضی کو باقی رکھتا ہے اور حال اور مستقبل سے جدا نہیں ہوتا۔ حال اگرچہ اپنی حالیہ صورت کو باقی رکھتا ہے مگر مکمل طور پر ماضی اور مستقبل کے پہلوؤں کو نظر انداز نہیں کرتا۔ مثلاً ایک شخص جو ایک عورت پر فدا ہے وہ دوسری عورتوں سے عشق کرنے کی صلاحیت گم نہیں کردیتا اگرچہ وہ دوسری عورتوں سے محبت نہیں کررہا ہے۔ واسومتر کا خیال ہے کہ کسی ہستی کو ماضی، حال اور مستقبل اس کی پیدا کرنے کی صلاحیت کے مطابق کہہ سکتے ہیں۔ ایک مرتبہ پیدا کرنے کے بعد اس پیدائش کو روکنے کی صلاحیت اور ابھی پیدا کرنے کی ابتداء نہ ہونے کی صلاحیت سے بھی کہہ سکتے ہیں۔ بدھ دیو کا خیال ہے کہ جس طرح ایک عورت ماں، بہن، بیوی کہلاتی جاسکتی ہے اس طرح ایک ہی ہستی کو گزرے ہوئے زمانے یا آنے والے زمانہ کے تعلق کی مطابقت سے حال، ماضی اور مستقبل کہہ سکتے ہیں۔ یہ تمام مذہب سرو استوادی ہیں کیونکہ یہ ایک عالم گیر وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن وئے بھاشک واستومتر کے سوا ان سب کو ناقص سمجھتے ہیں۔ اس لئے دھرم ترات کی رائے میں تو پوشیدہ طور پر سانکھیہ کے اصول کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ اور گھوش کا تصور زمان تو اسقدر مبہم ہے کہ وہ وجود کی باہم موجودیت کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہے اور فرض کرتا ہے کہ سب ایک ہی زمان ہے۔ اور بدھ دیو کی رائے بھی ایک ایسی ناممکن حیثیت رکھتی ہے جس سے یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ یہ تینوں زمانے باہم متحد ہیں اور آپس میں ایک دوسرے میں داخل ہیں واسومتر سے اتفاق کرتے ہوئے وئے بھاشک تسلیم کرتا ہے کہ زمان کا اختلاف درحقیقت کسی وجود کے عمل کے فرق پر منحصر ہوتا ہے جب زمان واقعتاً وجود پذیر نہیں ہوا ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ مستقبل ہے۔ جب پیدا کرتا ہے تو وہ موجود ہے، یہی حال ہے اور جب پیدا کر کے خاموش ہوگیا تو وہ ماضی ہو جاتا ہے۔ ماضی اور مستقبل کا بھی ایسا ہی حقیقی وجود ہے جیسے کہ حال کا اس کا خیال ہے کہ اگر ماضی کوئی وجود نہ رکھتا تو وہ میرے علم کا معروض نہیں ہوسکتا۔ اور وہ اعمال جو گزشتہ زمانہ میں انجام پائے ہیں ان کے اثرات حال میں ظہور پذیر نہیں ہوسکتے سوتران تک کا خیال ہے کہ وئے بھاشک کا اصول درحقیقت ایسا اصول ہے کہ جس میں اصلی وجود کے ملحدانہ اصول کا ذکر ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک مادہ تو وہی ایک

باقی رہتا ہے جو ہمیشہ موجود رہتا ہے اور اسی سے ان میں زمانی اختلاف رونما ہوتا ہے۔ اس کے خیال سے صحیح نقطہ نظر یہ ہے کہ قابلیتِ وجود کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ درحقیقت جو کچھ اختلاف ہے وہ وجود اور ظہورِ زماں میں ہے۔ وجود تو عدم سے ہستی میں آتے ہیں۔ ایک لمحہ کے لیے ہست ہوتے ہیں اور پھر معدوم ہو جاتے ہیں۔ وسے بھاشک کی رائے پر اس کا یہی اعتراض ہے کہ ماضی کو یہ سمجھنا کہ اس میں حال کو پیدا کرنے کی قابلیت ہے اس وجہ سے کہ ماضی اور حال میں کوئی فرق نہیں ہے اور دونوں پیدا کرنے کی کوشش میں قابلیت کا اظہار کرتے ہیں۔ اگر ہم ثانوی صلاحیتوں کے ذریعہ ماضی، حال اور مستقبل کی صلاحیت کے بارے میں کوئی امتیاز کریں تو اس کو مسلسل جاری رکھنا ہوگا اور اس طرح ہم ایک لامحدود استدلال دوامی میں پھنس جائیں گے۔ ہم جس طرح غیر موجود ہستیوں کو جان سکتے ہیں اسی طرح موجود ہستیوں کو بھی جان سکتے ہیں۔ لہٰذا ہمارا گذشتہ کا علم اس امر کی دلالت نہیں کرتا کہ وہ کوئی ایسی قابلیت صرف کر رہا ہے۔ اگر وجود اور استعداد میں فرق پیدا کیا جائے تو کیوں یہ استعداد کسی خاص وقت شروع ہوتی ہے اور دوسرے وقت ختم ہو جاتی ہے۔ یہ بھی ایک ناقابل تشریح امر ہوگا۔ اگر ایک دفعہ یہ تسلیم کیا جائے کہ وجود اور استعداد میں اختلاف نہیں ہے تو ہم فوراً معلوم کر لیں گے کہ کہیں زمان کا وجود ہی نہیں ہے نہ اس کے ساتھ استعداد کا وجود ہے۔ بلکہ وجود۔ استعداد اور زمان سب کے سب ایک ہی شئے ہیں۔ جب ہم کسی گزرتی ہوئی شئے کو یاد کرتے ہیں تو ہم اس سے واقف نہیں ہوتے کہ وہ ماضی میں تھی بلکہ ہم اس سے اس طرح واقف ہوتے ہیں کہ وہ حال میں تھی۔ اور نہ ہم جذبات ماضیہ پر بھی التفات نہیں کرتے جیسا کہ وسے بھاشک کا خیال ہے بلکہ جذبات ماضیہ کا کچھ بچا کچھا ہوا حصہ چھوڑ دیتے ہیں جو زمان حال کے جذبات کے علل بنتے ہیں۔

اب ہم ابھی دھرم کوش میں بیان کئے ہوئے روح کے وجود کے متعلق ''وات سی پتریوں'' اور ''سروا ستوں وادیوں'' کے تھوڑے اختلاف پر نظر ڈالیں گے جس کو واسو بندھو نے تحریر کیا ہے۔ روح کی ہستی کے خلاف واسو بندھو کا یہ استدلال ہے کہ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ادراک کو متعین کرنے والے علل حسی آلات ہیں۔ لیکن کسی ایسی علت کا وجود نہیں جس سے روح کا وجود وجوباً مستخرج کیا جا سکے۔ اگر کوئی روح واقعی موجود ہے تو وہ ضرور اپنا ایک جوہر رکھے گی اور وہ شخصی حیات کے عناصر سے مختلف ہوگی۔ اس کے علاوہ اگر کوئی ایسی ہستی ہے جس کی کوئی علت نہ ہو اور جو ازلی اور غیر متغیر ہو تو وہ عمل استعداد سے بالکل خالی ہوگی جس سے اس کا وجود متعین اور ثابت ہو سکے۔ پس روح کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ حالیہ عام رواج کے مطابق؛ اس کا ایک برائے نام وجود ہے۔ درحقیقت روح کا

کہیں کوئی وجود نہیں۔ لیکن شخصی حیات کے عناصر موجود ہیں۔ "وات سی پتریا" مذہب کا خیال ہے کہ جس طرح ہم آگ کے بارے میں نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایسی ہی ہے جیسے لکڑی یا اس سے مختلف ہے لیکن پھر بھی وہ اس سے الگ ہے۔ پس روح ایک فرد (پدگل) ہے جس کا ایک الگ وجود ہے اگرچہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ شخصی حیات کے عناصر سے بالکل مختلف ہے یا ویسی ہی ہے۔ روح کی ہستی ہے لیکن شخصی حیات کے عناصر سے مشروط ہے۔ اس سے زیادہ اس کے بارے میں اور کچھ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن اس کے وجود کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ جہاں کہیں فعلیت ہے وہاں فاعل کا ہونا بھی لازمی ہے (مثلاً دیودت چلتا ہے)۔ ہوش مند ہونا یا صاحب شعور ہونا بھی ایک طرح کا فعل ہے۔ اس لیے شعور کہنے والے ایک فاعل کا ہونا بھی لازمی ہے۔ اس کا جواب واسوبندھو دیتا ہے کہ (ایک شخص کا نام) دیودت سے کسی ایک وحدت کا اظہار نہیں ہوتا "یہ تو زندگی میں عکس ڈالنے والا صرف زمانی قوتوں کا غیر شکستہ تسلسل ہے۔ جس کے متعلق عام لوگ یقین کرتے ہیں کہ وہ ایک وحدت ہے اور اس کو دیودت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ان کا یہ خیال کہ دیودت حرکت کرتا ہے۔ مشروط ہے اور یہ خود ان کے تجربہ کی تمثیل پر مبنی ہے۔ لیکن ان کا تسلسل حیات ایک مقام سے دوسرے مقام تک ہمیشہ حرکت کرنے پر مشتمل ہے۔ یہ حرکت اگرچہ ایک مستقل وجود کے ساتھ تعلق رکھتی ہے لیکن پھر بھی وہ مختلف مقامات پر نئی پیدائشوں کا ایک سلسلہ ہے جیسے کہ ہم کہتے ہیں کہ "آگ حرکت کرتی ہے" "آواز پھیلتی ہے"۔ اس مفہوم میں کہ یہ نئے مقامات پر نئی پیدائشوں کی پیہم روانی ہے۔ اسی طرح وہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ "دیودت ادراک کرتا ہے" تاکہ اس واقعہ کا اظہار ہو سکے کہ ایک ادراک حالیہ لمحہ میں واقع ہو رہا ہے۔ جس کا سبب ماضی کے لمحوں میں ہے۔ یہ زمانہ ماضی کے لمحے بہت قریبی تعلق میں اگر دیودت نام سے موسوم ہوتے ہیں"۔

اب رہا حافظہ کا مسئلہ تو اس بارے میں بھی کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔ اس لیے کہ شعور شروع سے آخر تک ایک ہونے کی وجہ سے وہ اپنی یادداشتوں کو وقوع میں لاتا ہے۔ اور اس کا تعلق چند شرائط کے ساتھ ہو اور جسمانی تکلیفیں اور شدید جذبات کی طرح توجہ پھیرنے والے عناصر موجود نہ ہوں تو یاد کی ہوئی اشیاء کا علم گزشتہ علم ہوتا ہے۔ حافظہ کے مظاہرات کے لیے کسی عاقل کی ضرورت نہیں ہے۔ اور کسی چیز کی یاد آنے کی علت ذہن کی ایک مناسب حالت ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں، بدھ جب پیدائش کے قصے سناتا تھا کہ کسی خاص زندگی میں وہ خود کیا تھا تو اس کا صرف یہ مطلب ہوتا تھا کہ اس کا ماضی اور حال بالکل ایک ہیں اور ان ہی لمحات کے

وجودوں کے سلسلہ میں جس طرح ہم کہتے ہیں کہ وہ آگ جو وہاں چیزوں کو جلا رہی تھی اب یہاں تک پہنچ گئی ہے تو ہم جانتے ہیں کہ آگ کوئی دو لمحوں میں بالکل ایک نہیں کہلائی جا سکتی۔ لیکن ہم اس بات کو نظر انداز کر کے بھی کہتے ہیں کہ یہ وہی آگ ہے اور جس طرح ہم ایک شخص کو اسی طرح کے بیان سے معلوم کرتے ہیں کہ وہ "باعزت انسان ہے۔ اس کا یہ نام ہے۔ اس ذات کا ہے، اس خاندان کا ہے، اس کی عمر یہ ہے، ایسی غذا کھاتا ہے۔ ایسی چیزوں میں سکھ دکھ محسوس کرتا ہے۔ اور اپنی زندگی بسر کرنے کے بعد وہ مر جائے گا کیونکہ وہ ایک خاص عمر تک پہنچ گیا ہو گا" صرف اس قدر بیان کی حد تک تو سمجھ میں آتا ہے لیکن ہمیں اس شخص کی راست واقفیت نہیں ہوتی۔ جو کچھ ادراک ہوتا ہے وہ محض چند احساسات، تاثرات اور تمثالات کے عارضی عناصر کا ہوتا ہے۔ اور یہ واقعات ماضی میں گزرے ہوئے زمانہ پر ایک دباؤ ڈالتے ہیں۔ پس یہ انسانی فرد صرف ایک فریب ہے اور محض وجود برائے نام ہے۔ بیان کرنے کے قابل تو ہے لیکن اس سے واقفیت حاصل نہیں ہوتی۔ یہ نہ تو حواس سے گرفت میں آسکتا ہے۔ نہ خالص عقل کا فعل اس تک پہنچ سکتا ہے۔ اور جب ہم کسی دوسرے موضوع کی تمثیلوں سے اس امر کی تحقیق کرتے ہیں تو واضح ہو جاتا ہے۔ پس جب کبھی ہم کسی اسم نکرہ کا نام لیتے ہیں مثلاً دودھ۔ تو ہم غلطی سے یہ تصور کرتے ہیں کہ وہ دودھ کی ہستی ہے۔ لیکن درحقیقت جو چیز ہے وہ تو عارضی رنگ اور ذائقہ ہے جو مصنوعی طور پر دودھ میں متحد ہو گئے ہیں جس طرح خاص پانی، رنگ، بو، ذائقہ کے باہم متحد ہو جانے سے دودھ وجود میں آتا ہے۔ اس طرح فرد سے مراد ایک اسم مشترک یا اسم علم ہے جس میں مختلف عناصر کی ترکیب ہوئی ہے۔ بدھ نے اس سوال کا جواب کا تشفی بخش تصفیہ کرنے سے قطعی انکار کر دیا تھا کہ زندہ وجود کا کوئی تعلق جسم کے ساتھ ہے یا نہیں اور یہ دونوں بالکل ایک ہی ہیں یا نہیں۔ اسی لئے کہ کوئی زندہ وجود کی ہستی کا انکار نہیں کیا۔ کیونکہ اس صورت میں سوال کرنے والا یہ خیال کر سکتا تھا کہ حیات کے عناصر کے تسلسل کا بھی انکار کیا گیا ہے۔ درحقیقت "زندہ وجود" صرف ایک وصفی نام ہے جو مسلسل تغیر پذیر عناصر کے لیے رکھا گیا ہے "اودیا" کے بارے میں خیال ہے کہ وہ علتی سلسلے کی زنجیر کی کڑی نہیں ہے۔ یہ کسی خاص فرد کی لاعلمی نہیں ہے بلکہ یہ "موہ" یا فریب سے مشابہت رکھتی ہے اور یہ درحقیقت غیر مادی دھرموں کی آخری حیثیت کا اظہار کرتی ہے۔ اودیا سنسکار کے ذریعہ نام روپ کو پیدا کرتی ہے لیکن یہ اس شخص کی موجودہ حیات کی اودیا لاعلمی نہیں ہے بلکہ وہ حیات ماضی کی اودیا ہے جو موجودہ حیات کے نتائج کے طور پر ہے۔

علت کبھی فنا نہیں ہوتی بلکہ جب وہ معلول کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے تو اپنا نام بدل دیتی ہے۔ مثلاً مٹی کی جب صراحی بن جاتی ہے تو مٹی نہیں بلکہ صراحی کہلاتی ہے۔ سرواستوادی علت اور معلول

کے مدھیان ہم وقتی کو قبول کرتے ہیں۔ لیکن صرف مرکب اشیاء کی صورت میں یا مادی اور غیر مادی اشیاء کے تفاعل کی صورت میں۔ وگیان۔ یا شعور کی بنیاد مستقل تصور کی جاتی ہے۔ اور پانچ حاسوں کے مجموعہ کو ادراک کرنے والا کہا جاتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ حاسے چونکہ مادی ہیں اس لیے ان کی ایک مستقل بنیاد ہے اور اس لیے ان کے مجموعہ کی بھی ایک بنیاد ہے جو اس سے تشکیل پایا ہے۔ وہ شریفانہ آٹھ راستے جو اس حالت کو پہنچاتے ہیں یہ ہیں صحیح طرز خیال، نیک تمنائیں، سچی بات چیت، صائب کردار، جائز روزی، اصلی کوشش، حقیقی فکر، اور حقیقی کمال مسرت ہیں۔

ہنیان کا لفظ تیرواد مذہب میں حوالہ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اور اس کا مقابلہ مہایانی مذہب سے کیا جاتا ہے ۳۸۰ء میں اسنگ اپنی کتاب "مہایان سوتر النکار" میں ہنیان اور مہایان مذہب میں یہ فرق بتلاتا ہے کہ مذہب کی آخری غایت۔ تعلیم، تحقیق، سعی، تحقیق اور مدت کے نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو ہنیان کا مقام مہایان کی نسبت چھوٹا اور نیچا درجہ رکھتا ہے۔ اس لیے اس کو ہنیان کہا گیا ہے۔ ہنیان اور مہایان میں یہ فرق ہے کہ ہنیان کے پیرو کہتے ہیں کہ اپنی نجات یا نروان حاصل کرنا ہی خیر مطلق ہے۔ لیکن مہایان کے نزدیک اپنی نجات نہیں بلکہ تمام مخلوق کی نجات ضروری ہے۔ اس لحاظ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ صرف اپنی ہی نجات چاہنا ایک ادنا درجہ ہے اس لیے کہ جو ہدایات اور تعلیم اس کے فرقے کے پیرووں نے حاصل کیں یا جو ریاضتیں انھوں نے انجام دیں۔ اور ان سے جو کچھ بھی نتائج برآمد ہوئے ان سے صاف ظاہر ہے کہ یہ مہایانی فرقے سے ادنا حیثیت رکھتے ہیں۔ ہنیانی پیرو کا کام بہت تھوڑا ہے کیونکہ اس کو صرف اپنی نجات حاصل کرنی ہے اور یہ ایک محدود مدت میں ممکن ہے۔ لیکن مہایانی ایک لامحدود زمانہ تک کام کرتا رہے گا تاکہ اس کی مدد سے تمام مخلوق کی نجات حاصل کرے۔ پس ہنیان کے حامی کے لیے تھوڑا سا وقت درکار ہے۔ اور اس نقطہ نظر سے بھی ہنیان ادنا ہے یہ امر دونوں مذاہب کے طریقوں کا اہم اختلاف ضرور ہے۔ لیکن فلسفیانہ نقطہ نظر سے اس کی کچھ بھی اہمیت نہیں ہے۔ البتہ مہایانی کی ایک دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس کے نزدیک تمام اشیاء غیر لازمی اور غیر تعریفی کیفیت رکھتی ہیں اور ان کی تہ میں خلا ہے۔ اس کے برعکس ہنیانی پیرو اشیاء کو صرف عارضی سمجھتے ہیں۔ اور اس سے زیادہ اس پر غور نہیں کرتے۔ یہ ایک فلسفیانہ اختلاف ہے۔

بعض وقت غلطی سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ناگارجن نے شونیہ واد۔ (تمام مظاہر کی بے جوہریت یا خلائیت) کے اصول کو عام کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مہایانی سوتر خود اس اصول کو بیان کرتے ہیں یا اس کا حوالہ دیتے ہیں۔ اگر ہم چند سوتروں کا مطالعہ کریں، تو ان میں ایسے اصول دستیاب ہوتے ہیں جو غالباً ناگارجن سے قبل کے ہیں۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اس نے اس کی تشریح کی ہے اور اس کی حمایت میں علانیہ پر زور

معقولیاتی استدلال کو صرف کیا ہے اور اس اصول کو صداقت مطلقہ کے طور پر قبول کیا ہے۔ چنانچہ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ بدھ جس سے مخاطب ہو کر سبھوتی کہتا ہے کہ ویدنا (احساس) سگمنا (تصورات) اور سنسکار (ترتیب) سب کے سب مایا (فریب) ہیں۔ ہر شئے کا سب سے اعلا علم خلاء مطلق سے مختلف نہیں ہے۔ پس نہ کوئی حقیقت ہے نہ کوئی عمل ہے بلکہ فنا ہی فنا ہے۔ صداقت نہ دائمی ہے نہ عارضی بلکہ خلائے مطلق ہے اس لیے رشی کی یہ کوشش ہونی چاہیے کہ وہ اپنے کو اس حالت میں رکھے اور کل اشیاء کو خلا سمجھے۔ رشی (بدھی ستو) کا یہ کام ہے کہ وہ تمام نیکیوں سے متصف ہو۔ مثلاً سخاوت، نیک سیرت، صبر، شانتی، شجاعت، طاقت، مراقبہ وغیرہ۔ رشی کا فرض ہے کہ وہ مصمم ارادہ کرلے کہ وہ نروان حاصل کرنے کے لیے بے شمار روحوں کی امداد کرے گا۔ درحقیقت موجودات کا وجود نہیں ہے، قید نہیں ہے، نجات نہیں ہے۔ رشی کا فرض ہے کہ وہ ان امور سے بخوبی واقف ہو لیکن وہ اس اعلا صداقت سے خوف زدہ نہیں ہوتا بلکہ اس کے حصول کے لیے ایسا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ تمام چیزیں دھوکا ہی دھوکا ہیں، نجات بھی فریب ہے، قید بھی فریب ہے۔ رشی کا عمل اس کی قوت خیال پر دارومدار رکھتا ہے۔ اگرچہ حقیقت تو یہ ہے کہ نہ کوئی ایسا شخص ہے جو نجات حاصل کرے اور نہ کوئی ایسا شخص ہے جو اس کے حصول میں اس کی مدد کر سکے۔ تمام مظاہر کی حقیقت فنا ہی فنا ہے۔

مہایانی اصول کی ترقی دو شاخوں میں ہوئی ہے۔ یعنی شونیہ واد یا مادھیمیک اور وگیان واد ان دونوں کے مابین جو اختلاف ہے وہ اساسی نہیں ہے بلکہ صرف طریقۂ عمل کا ہے (نظریہ یہ ہے کہ صرف شعور کے مظاہر کی صورت یا شکل ہے) دونوں مذاہب میں یہ امر مسلمہ ہے کہ ہر چیز صداقت نہیں ہے اور ہر شے متغیر ہے۔ جس کی تمثیل خواب یا جادو سے دی جا سکتی ہے۔ فرق یہ ہے کہ شونیہ واد کے نزدیک تمام مظاہر ناقابل توضیح ہیں لیکن وگیان وادی اپنے التباس سے بے آغاز بنیادی تصورات یا من کی جبلتوں کے نظریہ کے ذریعہ شعور کے مظاہر کی تعریف کو ممکن سمجھنے میں دلچسپی لیتے ہیں۔

وگیان وادیا نئے نمونہ کی تصوریت کا سب سے بڑا استاد اشوگھوش معلوم ہوتا ہے۔ اس کے فلسفہ کو "تتھ تا" یا "وہ ہونے کی کیفیت" کا فلسفہ کہا جاتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ روح میں دو پہلوؤں کا امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ ایک تو "وہ ہونے کی کیفیت" یعنی (بھوت تتھ تا)۔ اور دوسرے پیدائش اور موت کا چکر (سنسار)۔ "بھوت تتھ تا" کا مفہوم یہ ہے کہ روح تمام اشیاء کی مجموعی وحدت ہے۔ اس کی اصلی فطرت غیر مخلوق اور خارجی ہے۔ تمام اشیاء صرف گذشتہ زندگیوں کے تجربات شعوری حافظے کی غیر ابتدائی علامتوں کے سبب انفرادیت کی صورتوں میں نظر آتی ہیں۔ مگر

ہم ان تجربات ماضیہ کی خواہشات پر غالب آجائیں تو انفرادیت کی علامتیں غائب ہو جائیں گی۔ اور دنیا کی خارجی اشیار کا کوئی نشان باقی نہ رہے گا۔ تمام اشیار اپنی فطرت میں ناقابل تشریح ہیں۔ اور نہ ان کا کوئی نام رکھا جاسکتا ہے نہ کسی صورت میں یہ مناسب طور پر ظاہر ہو سکتی ہیں۔ وہ تو مطلق یکسانیت سے متصف ہیں۔ وہ فنا اور تحلیل کے تحت نہیں ہیں۔ اور علاوہ روح کے وہ اور کچھ نہیں ہیں۔ اس کو بھوت تتمہ تا کہتے ہیں، نہ اس کی کوئی خاصیت ہے اور نہ ایسی کوئی چیز ہے جس سے ہم اس کو بیان کر سکیں۔ جوں ہی کہ مجموعی ہستی کا ہم ذکر کریں یا خیال کریں تو نہ تو وہ اس موقع پر موجود ہوتا ہے جس کا ذکر کیا گیا اور نہ وہ جس کا خیال کیا گیا ہے۔ نہ وہ فکر ہے نہ وہ جس کے بارے میں فکر کی جائے۔ نہ بھوت تتمہ تا وجود ہے نہ غیر وجود۔ نہ بیک وقت وجود اور غیر وجود دونوں ہی۔ وہ نہ کثرت ہے نہ وحدت ہے۔ نہ کلام وحدت و کثرت اور یکدم نہ وحدت نہ کثرت۔ وہ اس مفہوم میں سلبی تصور ہے کہ وہ تمام سے ماورا ہے جو مشروط ہے اور پھر بھی اس کو ایجابی تصور اس مفہوم میں کہہ سکتے ہیں کہ اس میں سب کچھ داخل ہے۔ وہ کسی خصوصیت یا امتیاز سے تصور میں نہیں آسکتا۔ محدود مظاہر کے محدود سلسلے کے فہم کے تعلقی معقولات کے پرے جانے سے ہی ہم اس کی ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں۔ اور تمام مخلوقات کے شعور سے اس کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ پس اس لحاظ سے ہم اس کو نفی یا "شونیتا" کہتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جو خود موضوعی لحاظ سے وجود نہیں رکھتا ہے کہ نفی (شونیتا) بھی خود اپنی فطرت میں خلا ہے۔ نہ تو وہ کوئی مستقل وجود ہے جس کی نفی کی جائے اور نہ وہ ایک مستقل وجود ہے جو نفی کیا جاتا ہے وہ تو خالص روح ہے جس کا اظہار دائمی، مستقل اور غیر متغیر کے طور پر ہوتا ہے۔ اور جو سب کو اپنے اندر سما لیتی ہے۔ اس لحاظ سے اس کو ایجابی کہتے ہیں اگرچہ اس میں کوئی ایجابی علامت نہیں ہے اس لیے کہ یہ تخلیقی جبلی حافظہ کے تصوری فکر کی پیداوار نہیں ہے۔ اور صداقت یعنی بھوت تتمہ تا کو سمجھنے کا واحد راستہ تصوری تخلیقوں سے ماورا جانے سے حاصل ہوتا ہے۔

سنسار یا پیدائش اور موت کے طور پر جو روح ہے وہ تھاگت گربہ یعنی آخری حقیقت کے پردہ میں سے برآمد ہوتی ہے۔ لیکن فانی اور غیر فانی دونوں ایک دوسرے سے تقریباً منطبق ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ وہ عین منطبق نہیں ہیں تاہم ان میں دوئی بھی نہیں ہے۔ پس روح خود ایجابی صورت سے جب نسبتی پہلو اختیار کرتی ہے تو وہ تمام تر قائم رکھنے والا نفس (آلہ وگیان) کہلاتی ہیں۔ اس کے دو اہم اصول ہیں۔ (۱) روشن خیالی۔ (۲) غیر روشن خیالی۔ جب یہ روشن خیالی ابتدائی جبلی تخلیقی حافظہ (سمرتی) کے نقائص سے آزاد ہوتی ہے تو وہی نفس کا کمال ہے۔ وہ سب کی تہہ میں پہنچتی ہے

اور زندگی کی آخری بنیاد کے طور پر سب کی وحدت ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ ہمارے شعور کا آغاز اس حقیقت سے ہوتا ہے تو یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ شعور کا کوئی حقیقی ماخذ ہے۔ کیونکہ یہ ایک ظاہری وجود ہے جو محض فرضِ حافظہ (سمرتی) کے اثر سے صرف ادراک کرنے والے کی تخیلی تخلیق ہے۔ عام طور پر لوگ نورِ علم سے محروم ہیں۔ اس لیے کہ جہالت (اودیا) ازل سے ان پر طاری ہے۔ اور مستقل سلسلہ والا پریشان حافظہ جبلت کے طور پر کام کرتا رہتا ہے۔ جن سے انھیں کبھی نجات حاصل نہیں ہوتی۔ لیکن جب وہ اس پریشان حافظہ سے رہائی پاتے ہیں تو انھیں علم ہوتا ہے کہ تمام احوالِ نفسی اور ان کا تغیر و تبدل کچھ بھی حقیقت نہیں رکھتے ہیں اور چونکہ وہ خود کوئی وجود نہیں رکھتے اس لیے وہ روح کے ساتھ نہ مکانی نسبت رکھتے ہیں نہ زمانی۔

یہ اعلا روشن خیالی ہمارے بگڑے ہوئے مظہری تجربہ میں ناقص طور پر گیان اور کرم کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ گیان سے ہماری مراد یہ ہے کہ جب کوئی دھرم کی مہکتی ہوئی طاقت سے خود کو صداقت سے وابستہ رکھتا ہے اور دھرم کے مطابق اس سے مستحسن اعمال سرزد ہوتے ہیں تو نفس جو پیدائش اور موت کے دامن سے لپٹا رہتا ہے فنا ہو جاتا ہے اور شعور کے ارتقائی طریقے بھی فنا ہو جاتے ہیں اور دھرم کا خالص اصلی گیان خود بخود ظاہر ہو جاتا ہے۔ اگرچہ شعور کے تمام احوال محض جہالت کی پیداوار ہیں۔ لیکن جہالت کی اصلی فطرت یہ ہے کہ وہ علم سے تطابق رکھتی ہے اور نہیں بھی رکھتی ہے۔ جہالت قابلِ فنا بھی ہے اور ناقابلِ فنا بھی ہے۔ اس کی مثال ہم سمندر کے پانی اور اس کی لہروں سے دیتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ پانی لہروں کے مطابق ہے بھی اور نہیں بھی۔ ہوا پانی میں شامل ہو کر اس کو لہروں میں بدل دیتی ہے لیکن پانی وہی رہتا ہے۔ اور جب ہوا رکتی ہے تو لہروں کی حرکت کم ہو جاتی ہے لیکن پانی وہی رہتا ہے۔ اس طرح تمام مخلوقات کا نفس جو اپنی نوعیت میں پاک وصاف ہے جبر اور جہالت (اودیا) کی ہوا سے متحرک کیا جاتا ہے تو ذہنیت کی لہریں اس کی صورت کو ظاہر کر سکتی ہیں۔ نفس۔ جہالت اور ذہنیت تینوں کوئی وجود نہیں رکھتے۔ نہ وہاں وحدت ہے نہ کثرت۔ جب جہالت معدوم ہوتی ہے تو بیدار ذہنیت پر سکون ہوتی ہے۔ اور عقلی چھیڑ چھاڑ سے محفوظ رہتی ہے۔ صداقت یا روشن خیالی نسبت کے کسی انداز یا روشن خیالی کی ظاہری علامتوں سے قطعاً ناقابلِ حصول ہے۔ تمام واقعات مظہری عالم کے نور میں منعکس ہوتے ہیں۔ اس طرح کہ نہ وہ اس کے پاس سے گزرتے ہیں نہ اس میں داخل ہوتے ہیں۔ نہ غائب یا فنا ہوتے ہیں۔ بلکہ وہ تاثری تعلقی اور نفسی مزاحمت سے ہمیشہ کے لیے منقطع ہو جاتے ہیں۔ یہ احوال پیدائش سے لے کر موت تک ساتھ رہتے ہیں۔ کیونکہ نفس دائماً فطرتاً پاک وصاف۔ غیر متغیر

اور پرسکون ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ متغیر بھی ہوتا ہے اور جہاں حالات موافق ہوں وہاں خود کا اظہار تتمہ تاکی صورت میں کرتا ہے۔ اور دوسری صورتوں میں بھی جلوہ گر ہوتا ہے تاکہ ساری مخلوق کو اس امر کی ترغیب دی جائے کہ اس کے وسیلہ سے نیکی کی تکمیل ہو۔

جہالت علم کی طرح قیاساً اپنا کوئی وجود نہیں رکھتی ہے۔ لیکن ہم علم کے تقابل سے قیاساً جہالت کو بیان کرتے ہیں۔ اور جہالت کی بناء پر کہتے ہیں کہ وہ عدم وجود رکھتا ہے۔ اس طرح حقیقی علم اپنی اہمیت کھو دیتا ہے۔ علم اور جہالت کے باہم تعلقات میں امتیاز ہے۔ جہالت کا ظہور تین طریقوں سے ہوتا ہے

(۱) جاہلانہ فعل سے اضطراب نفس ہوتا ہے جس سے دکھ پیدا ہوتا ہے (۲) انانیت یا ادراک کرنے والے کے ظہور کے ذریعہ سے (۳) تخلیق عالم خارجی کے ذریعہ سے جو ادراک کرنے والے سے آزاد وجود نہیں رکھتا۔ غیر حقیقی عالم خارجی پر منحصر چھ قسم کے مظاہر ایک کے بعد ایک پیدا ہوتے ہیں۔ پہلا مظہر عقل (احساس) ہے جو عالمی خارجی سے متاثر ہوتا ہے۔ اس طرح نفس کو شعور ہوتا ہے کہ خوش گوار اور ناگوار کے درمیان فرق ہے۔ دوسرا مظہر تسلسل ہے۔ فہم کی پیروی میں حافظ احساسات کی یاد بو موضوعی احوال کے دور تسلسل میں محفوظ رکھتا ہے خواہ وہ خوش گوار ہوں یا ناگوار۔ تیسرا مظہر پٹنا یا پیوستہ ہوتا ہے۔ اس سے خوش گوار اور ناگوار احساسات کے تحفظ اور تسلسل سے پیوستہ ہونے کی خواہش ظاہر ہوتی ہے۔

چوتھا مظہر بصورات اور نام سے لگاؤ ہے جس کے ذریعہ سے نفس تمام ناموں کو جوہر بنا دیتا ہے جن کے ذریعہ تمام اشیاء کی تعریف کی جاتی ہے۔ پانچواں مظہر افعال (کرم) کا انجام دینا ہے۔ اور ناموں کے تعلق کے سبب مختلف قسم کے افعال پیدا ہوتے ہیں جو انفرادیت کو پیدا کرنے والے ہوتے ہیں۔ چھٹا مظہر مصیبت ہے جو افعال کی زنجیر کا سبب ہے۔ مصیبت افعال سے پیدا ہوتی ہے جس میں نفس خود کو الجھا ہوا پاتا ہے۔ اور اس کو محسوس ہوتا ہے کہ اس کی آزادی گھٹا دی گئی ہے۔ اس طرح یہ سب مظاہر او دیا سے پیدا ہوتے ہیں۔ صداقت اور او دیا کے درمیان ایک خاص عینیت کی نسبت ہے۔ مٹی کے برتنوں کی مثال سے واضح ہوتا ہے کہ وہ تمام ایک ہی قسم کی مٹی سے بنے ہوتے ہیں۔ اس طرح علم اور جہالت اور ان کی مختلف صورتیں ایک ہی وجود سے ظہور میں آتی ہیں۔ پس بدھ کی تعلیم یہ ہے کہ تمام وجود ازل سے نروان میں ہمیشہ قائم ہے (اودیا) جہالت کے چھونے سے اس وجودی صداقت کی صورتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔

سب کچھ محفوظ رکھنے والے من میں جہالت ظاہر ہوتی ہے اور جہالت کے باعث وہ سب کچھ شروع ہو جاتا ہے جو دیکھتا ہے، جو ظاہر کرتا ہے، جو خارجی دنیا کو معلوم کرتا ہے اور جو ہمیشہ تخصیص کرتا رہتا

ہے ۔یہی انانیت (من) ہے ۔عمل کے مختلف طریقوں کے مطابق انانیت کے پانچ مختلف نام ہیں ۔
پہلا نام ہے "کرم وگیان" یا فعلی شعور ۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جہالت سے یہ غیر روشن خیال نفس
مضطر (بیدار) ہوتا ہے ۔ دوسرا نام ترقی پذیر شعور (پرورتی وگیان) ہے ۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ
جب نفس میں اضطراب ہو تو ایک شئے نمودار ہوتی ہے جو خارجی عالم کو دیکھتی ہے ۔ تیسرا نام استحضاری
شعور ہے ۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ انانیت عالم خارجی کو مستحضر کرتی ہے ۔ جس طرح سب صورتیں آئینہ
میں صاف نظر آتی ہیں وہی کیفیت استحضاری شعور کی بھی ہے ۔ چوتھا نام تخصیص شعور ہے جو پاک
اور ناپاک مختلف اشیاء میں تغیر کرتا ہے ۔ پانچواں نام شعور تسلسل ہے جس میں مسلسل توجہ کی جاتی ہے
اور من سب تجربات کو محفوظ رکھتا ہے ۔ اور زمانہ گزشتہ میں کئے ہوئے اچھے برے کرموں کو نہ فنا
کرتا ہے نہ گم کرتا ہے ۔ اور جن کی مکافات خواہ پر الم ہوں یا خوش گوار ہوں ، حال میں ہوں یا مستقبل
میں ہوں ان کی تکمیل سے عاجز نہیں ہوتا ۔ اس کے سوا وہ غیر شعوری طور پر اشیاء کو یاد کرتا رہتا
ہے اور تخیل میں پیش بینی کرتا ہے کہ بہت سے امور ذہن میں آئیں گے ۔ اس طرح تینوں طبقے
طبقہ احساس ، طبقہ جسمانی حیات ، اور طبقہ غیر مادی نفس کے اظہار ذات کے سوا اور کچھ نہیں ہیں ۔ پس
ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ تمام اشیاء اور احوال جن کا تعلق عالم خارجی سے ہے اور جو صرف جہالت (اودیا)
اور حافظہ (سمرتی) سے قایم ہیں ۔ ان سے ان کے بارے میں قیاس کیا جاتا ہے کہ جس طرح صورتیں
جو آئینہ میں نظر آتی ہیں وہ عکس ہوتی ہیں ۔ وہ صرف ذہن کی تصوریت سے پیدا ہوتی ہیں ۔ جب ذہن
میں اضطراب ہو تو چیزیں کثرت سے پیدا ہوتی ہیں ۔ لیکن جب نفس پر سکون ہوتا ہے تو اشیاء کی کثرت
غائب رہتی ہے ۔ پس انانیت کے شعور سے مراد وہ نادان نفس ہے جو اپنے مسلسل شعور سے "میں اور
غیر میں" کے تصور سے چپک جاتا ہے ۔ اور چھ حس معروضات کی فطرت کو سمجھنے میں غلطی کرتا ہے ۔
انانیت کے شعور کو تفریقی شعور بھی کہتے ہیں ۔ اس لیے کہ اس کی پرورش تعصبات عقلی و جذباتی کے اثرات
سے ہوتی ہے ۔ پس ہم عالم خارجی کے بارے میں یقین کرتے ہیں جو حافظہ کی پیدائش ہے اور نفس اس
اصول یکسانیت (سمتا) سے غافل ہو جاتا ہے جو تمام اشیاء کی سرشت میں موجود ہے کہ وہ سب
واحد ہیں اور کامل طور پر پر سکون اور پر طمانیت ہیں ان سے کسی قسم کے تکون پتہ نہیں لگتا ۔

جہالت سنسار کے وجود کی دلیل ہے ۔ جب یہ فنا ہو جاتی ہے تو اس کے احوال یعنی عالم خارجی
بھی فنا ہو جاتا ہے ۔ لیکن یہ نفس کی فنا نہیں ہے بلکہ صرف نفسی انداز کی فنا ہے ۔ اور وہ ایک ایسے ساکن
سمندر کی طرح پر سکون ہو جاتا ہے جب کہ وہ ہوائیں جو اس میں اضطراب پیدا کر رہی تھیں اداس ہیں

لہریں سی پیدا ہوتی تھیں فنا ہو جاتی تھیں۔

اودیا (جہالت) کرم وگیان (فعلی شعور) یعنی (موضوعی نفس)۔ وشئے (یعنی عالم خارجی جو حواس سے مستحضر ہوتا ہے) اور تتھتا کے تعلقات کا ذکر کرتے ہوئے اشوگھوش کہتا ہے کہ ان عناصر کی یہ صورت ہے کہ گویا وہ آپس میں ایک دوسرے کو خوشبو بہم پہنچاتے ہیں۔ اس خوشبو سے اس کی مراد یہ ہے کہ جب ہم کپڑے پہنتے ہیں تو ان کی کوئی خوشبو نہیں ہوتی اور وہ خوش گوار محسوس نہیں ہوتے اور جب ان کپڑوں میں عطر لگایا جاتا ہے تو وہ خوشبو سے معطر ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح تتھتا خالص دھرم ہے جو تمام غلاظتوں سے پاک ہے۔ لیکن جہالت کی قوت اس میں ایک بو پیدا کر دیتی ہے جہالت کو پاکیزگی سے کسی قسم کا تعلق نہیں۔ اس کے باوجود ہم کہتے ہیں کہ اس کی ہستی پاکیزگی کا کام انجام دیتی ہے کیونکہ وہ اس سے مہک جاتی ہے۔ اور اس سے متعین ہو کر جہالت تمام ناپاکی کی صورتوں کی دلیل بن جاتی ہے۔ اور یہ جہالت تتھتا کو مہکا دیتی ہے اور مہرتی (حافظہ) کو پیدا کرتی ہے اور یہ سمرتی بدلے میں جہالت کو معطر کراتی ہے اس طرح آپس میں خوشبو بہم پہنچانے سے صداقت کے بارے میں غلطی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اس غلط فہمی کے باعث موضوعیت کا ایک عالم خارجی دکھائی دیتا ہے۔ مزید براں قوت حافظہ کی خوشبو سے انفرادیت کے مختلف انداز پیدا ہوتے ہیں۔ اور ان کے تعلق سے بہت سے افعال انجام پاتے ہیں۔ جسمانی اور نفسی مصیبت اس کا نتیجہ ہیں جنھیں ہم برداشت کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ "وہ ہونے کی کیفیت" جہالت کو مہکاتی ہے اور اسی سے موضوعی طور پر پیدائش اور موت کی مصیبت نفرت انگیز معلوم ہونے لگتی ہے اور انسان نروان کی برکت تلاش کرتا ہے اور یہ تمنا اور نفرت نفس کے تتھتا کو مہکاتی ہے۔ اس سے ہمیں یقین ہونے لگتا ہے کہ ہم تتھتا سے متصف ہیں جس کی لازمی فطرت پاک اور بے عیب ہے۔ ہم یہ بھی معلوم کرتے ہیں کہ اس عالم کے مظاہر نفس کے التباس ظہور کے سوا اور کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ پس ہم اس طرح صحیح طور پر صداقت سے واقف ہوتے ہیں اور آزادی کے وسائل کی مشق کر سکتے ہیں اور ان اعمال کو انجام دے سکتے ہیں جو دھرم کے مطابق ہیں۔ ہمارا فرض ہے کہ ہم نہ تو کسی چیز کو خاص طور پر پسند کریں نہ خواہش کی چیزوں سے تعلق رکھیں۔ اس انضباط اور عادت کے اثر سے ہم لاتعداد زمانے کے بے حد وسیع قرن میں جہالت کو فنا کر دیں گے۔ اور جب جہالت اس طرح فنا ہو جائے گی تو نفس میں اضطراب نہ ہوگا۔ اور نہ وہ انفرادیت کے ماتحت ہوگا۔ جب نفس مضطر نہیں ہوتا تو ماحولِ عالم یا عالم کا ماحول خود فنا ہو جائے گا۔ جب اس طرح غلاظت کے احوال اور اصول اور ان کی مخلوقات اور نفسی اضطرابات فنا ہو جائیں تو ہم کہتے ہیں کہ نروان حاصل کرتے ہیں اور فعلیت کے کئی ایک بے ساختہ اظہارات کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ تتھتا کے فلسفے کا نروان کوئی لاشے نہیں ہے بلکہ "تتھتا" ہے۔ یعنی "وہ ہونے کی کیفیت یا" ایسے ہونے کی کیفیت" اپنے خالص رنگ میں جس کے ساتھ کوئی اضطراب

تلازم نہیں ہے جس سے تجربہ کے تمام اختلافات پیدا ہوتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اگر تمام موجودات یکساں "وہ ہونے کی کیفیت" سے متصف ہیں اور مساوی طور پر وہ ان میں مہک پیدا کرتی ہے تو کیوں بعض لوگ اس کا یقین کرتے ہیں اور بعض نہیں کرتے۔ اشوگھوش اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اگرچہ کل مخلوق تتھ تا کے وصف میں یکساں ہے لیکن شدید جہالت اور اصول انفرادیت کے دائمی فعل سے کئی مختلف طبقات میں بٹ جاتی ہے۔ اس لیے اختلاف موجود ہے۔ خود اپنے اندر ایک داخلی خوشبو دینے والا اصول ہے جو بدھوں اور بدھ ستوں کی محبت اور ان کے رحم سے وابستہ اور محفوظ رہ کر پیدائش اور موت کی کراہیت پیدا کرنے کا اور نروان میں اعتقاد کا سبب ہوتا ہے۔ اس کے نتیجہ کے طور پر وہ تمام بدھ اور بدھ ستوں کو معلوم کرے گا اور ان کی تعلیم سے مستفید اور خوش ہو کر اچھے کاموں کی انجام دہی کی ترغیب پائے گا۔ پس ظاہر ہے کہ تمام اشخاص ایسی مہکانے والی قوت رکھتے ہیں کہ بدھ اور بدھ ستوں کی اچھی خواہشات سے متاثر ہوں تاکہ نیکی کی راہ حاصل ہو۔ اس طرح بعض وقت بدھ ستووں کو سننے اور ان کے دیکھنے سے سب لوگ روحانی فوائد حاصل کرتے ہیں، اور پاکیزگی کی سمادھی میں داخل ہو کر وہ تمام موانعات کو دور کرتے ہیں اور عالم گیر بصیرت پیدا کرتے ہیں کہ وہ عالم کی مطلق وحدت سے آگاہ ہوں اور بے شمار بدھوں اور بدھ ستوں کو دیکھ سکیں۔

جب ایک شخص بدھ کی منزل کو حاصل کر لیتا ہے تو خالص دھرم کے مہکانے کا کام بلا مزاحمت ہمیشہ ابد تک جاری رہتا ہے کیونکہ وہ "تتھ تا" یا "وہ ہونے کی کیفیت" "حکمت عظیم کی تجلی ہے"، کائنات کی عالم گیر تنویر ہے، حقیقی اور موزوں علم ہے، اپنی فطرت میں پاک و صاف نفس ہے۔ ازلی ہے، ابدی ہے، برکت عظیم ہے، خود منضبط اور پاک ہے، پر سکون، لازوال اور آزاد ہے۔ اس کو "تتھاگت گربھ" یا دھرم کلیا کہتے ہیں۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ تتھ تا کے بارے میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ خصوصیات سے معریٰ ہے۔ اور اب یہ کہنا کہ تمام خصوصیات موجود ہیں ایک قسم کا تناقض ہے وہ تو اپنی ماہیت میں ساری امتیازی صورتوں سے آزاد ہے کیونکہ اشیائے عالم یکساں اور ایک ہی قسم کے ذوق کی ہیں۔ اور ان سب کی حقیقت ایک ہی ہے، ان میں کوئی ثنویت نہیں ہے۔ اگرچہ کل اشیاء اپنے مابعد الطبیعیاتی اصل میں روح سے مستخرج ہوتی ہیں تاہم جہالت کی بنا پر موضوعی نفس پیدا ہوتا ہے اور اپنی خارجی عالم سے واقفیت حاصل کرتا ہے۔ یہ چیز بہت سے العدیا کہلاتی ہے تاہم نفس کا جوہر بالکل خالص ہے اور اس میں جہالت پیدا نہیں ہوتی۔ اس سے تتھ تا میں ہم یہ صفت عاید کر سکتے ہیں کہ وہ عقل عظیم کی تجلی ہے۔ اس کو عالم گیر وضاحت کہتے ہیں کیونکہ اس کے کسی دوسرے چیز کی حرکت نہیں جو اس کو محدود کرے۔ وہ "تتھ تا" کا اس قسم سے

مہکانا ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ اگرچہ اودیا کے مہکانے کی منزل ختم ہوجاتی ہے۔ جب بودھ نروان حاصل کرتے ہیں تو اس منزل پر ساری مخلوق کے ساتھ بے حد رحم کا برتاؤ کرتے ہیں، تمام نیکیوں کی مشق کرتے ہیں اور دوسرے بھی اچھے کام انجام دیتے ہیں۔ دوسرے لوگوں کے ساتھ ایسا سلوک کرتے ہیں جیسا کہ وہ اپنی ذات سے کرتے ہیں اور ان کی خواہش ہوتی ہے کہ آئندہ زمانہ کے واسطے وہ لاتعداد زمانے کے بے حد وسیع قرن یا کلپ کے ذریعہ بنی نوع انسان کی عالم گیر نجات کے لیے کوئی نہ کوئی کام انجام دیتے رہیں صدق وصفا کی بنا پر بنی نوع انسان میں اصول مساوات تسلیم کرتے ہیں اور جس وجود کی انفرادی حیات سے پیوستہ نہیں ہوتے "تتھ تا" کے عمل کا یہ مطلب ہوتا ہے اور اس ماورائی فلسفہ کا خاص تصور یہ ہے کہ وہ ہمارے تمام عمل اور فکر کا نمونہ کامل ہے اور چونکہ اودیا اس پر پردہ ڈالتی ہے یا اس کو مہکاتی ہے تو مظہری عالم رونما ہوجاتا ہے۔ لیکن چونکہ خالص تتھ تا نے بھی اودیا کو مہکا دیا ہے اس وجہ سے نیک کام کرنے کی بھی سعی جاری رہتی ہے۔ جب اودیا کی منزل ختم ہوجاتی ہے تو اس کی درخشاں ذات چمک جاتی ہے کیونکہ وہ آخری صداقت ہے جو محض دکھاوے کے طور پر کثرت عالم کی صورت میں نظر آتی ہے۔

یہ نظریہ اس رائے سے زیادہ تر موافق ہے ایک غیر متغیر حقیقت مطلق ہے جو کہ صداقت آخری ہے۔ لنکاوتار کے عدمی تصورات سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے جب ہم اس بات کو زیر نظر رکھتے ہیں کہ اشو گھوش اپنی ابتدائی عمر میں ایک فاضل برہمن کی حیثیت رکھتا تھا تو اس امر کا اندازہ بھی آسان ہوجاتا ہے کہ بدھ مت کی تعبیر اس طریقے سے کرنے میں کچھ اپنشد کا بھی اثر آگیا ہے جس کی مماثلت شنکر ویدانت سے ہے۔ اشو گھوش نے واضح طور پر تسلیم کیا ہے کہ ایک ناقابل بیان حقیقت ہے اور وہی صداقت آخری ہے۔ ناگارجن نے مادھیمیک نظریہ کی بحث میں اس نظریہ کی تنقید کی ہے۔

ناگارجن اور اس کی " مادھیمیک کاریکا " کے شارح چندر کرتی کا خیال ہے کہ جہاں کہیں بدھ نے محتاج پیدائش (پرتی تیہ سمپ پادم) کا ذکر کیا ہے تو اس کا منشاء یہ ہے کہ جہالت زدہ عقل وحواس کو ایسا نظر آتا ہے۔ دراصل یہ دھوکا ہی دھوکا ہے۔ محتاج پیدائش کا کوئی حقیقی قانون نہیں ہے بلکہ یہ ظہور جہالت کی بنا پر ہے جو شے کبھی فنا نہیں ہوتی وہ تو صرف " نروان " ہے اس کے سوا دنیا کی تمام صورتیں خواہ وہ علم کی ہوں یا مظاہر کی سب کی سب باطل ہیں اور ان ہی صورتوں کے ساتھ فنا ہوجائیں گی۔ " اگر ہم "پرتی تیہ سمپ پاد" کے اصول کی تعبیر اس طرح کریں جیسے کوئی واقعہ پیش آتا ہے تو اس سے کسی چیز کی پیدائش کی تشریح نہ ہوگی درحقیقت تمام تخلیق باطل ہے کیونکہ نہ کوئی شے خود پیدا ہوتی ہے نہ دوسری اشیاء کو پیدا کرتی ہے۔ اور نہ ان دونوں کے تعاون یا عقل سے کوئی شئے پیدا ہوتی ہے۔ اگر کوئی شئے موجود ہے تو وہ دوبارہ خود کو

پیدا نہیں کر سکتی ۔ یہ فرض کرنے کا کہ دوسری چیزوں نے اس کو پیدا کیا ہے مفہوم یہ ہوا کہ یہ شئے تو اپنی پیدایش سے پہلے ہی موجود تھی ۔ اور اگر بغیر کسی مزید صفت کے یہ کہا جائے کہ ایک چیز کے پیدا ہونے کے لیے دوسری چیز پر دارو مدار ہوتا ہے تو کسی ایک چیز کی مدد سے کوئی دوسری چیز بھی پیدا ہو سکتی ہے ۔ جیسے روشنی کی مدد سے تاریکی پیدا ہوتی ہے ۔ چونکہ کوئی چیز نہ خود پیدا ہوتی ہے نہ دوسروں کی مدد سے پیدا ہوتی ہے ۔ اس لیے دونوں کے باہمی اتصال سے بھی پیدا نہیں ہو سکتی ۔ مزید براں کوئی شئے بغیر کسی علت کے پیدا نہیں ہو سکتی ۔ ورنہ تمام اشیا کسی وقت بھی کسی طرح بھی پیدا ہو سکتی ہیں اسی لیے بدھ نے محتاج پیدایش کو محض ایک التباسی ظہور سمجھنے کی نصیحت کی تھی ۔

اس نظریہ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر تمام صورتیں باطل ہیں تو وہ مطلقاً موجود ہی نہیں ہیں ۔ لہٰذا نہ اچھے برے کام ہیں اور نہ پیدایش و موت کا چکر ہے اگر ایسی صورت ہو تو یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ کسی فلسفیانہ بحث کی کوشش ہی فضول ہے ۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہ تو نظریہ عدمیہ ہے اور اس کا منشا' لوگوں کے اس اعتقاد کو مٹانا ہے کہ اشیاء حقیقی وجود رکھتی ہیں ۔ وہ لوگ جو در حقیقت عقل مند ہیں کسی چیز کو بھی غلط یا صحیح نہیں پاتے ۔ ان کے نزدیک اشیا مطلقاً موجود ہی نہیں ہیں ۔ اور وہ ان کی صداقت یا عدم صحت کے مسائل پر غور کرنے کی تکلیف میں نہیں پڑتے ۔ لہٰذا جو اس سے واقف ہیں وہ اس کے لیے نہ تو کچھ کام کرنے کے ہیں ۔ نہ ان کے لیے آواگون کے چکر ہیں ۔ نہ وہ عدم وجود اور وجود کے ظہورات کی تکلیف میں پڑتے ہیں ۔ پس "رتن کوٹ سوتر" میں لکھا گیا ہے کہ ایک شخص خواہ کتنی ہی دانائی سے شعور کی تلاش کرے ۔ وہ اس کو پا نہیں سکتا ۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا ادراک ہی نہیں ہو سکتا اور جس کا ادراک نہیں ہو سکتا اس کا وجود بھی تسلیم نہیں کیا جا سکتا اور جو موجود ہی نہیں ہے وہ نہ حال ہے نہ ماضی نہ مستقبل ۔ اس حیثیت سے یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی کوئی فطرت بھی ہو سکتی ہے ۔ اور جس چیز کی کوئی فطرت ہی نہ ہو تو اس کی نہ تخلیق ہو سکتی ہے نہ فنا ۔ اور جو شخص اپنے غلط علم کی وجہ سے تمام مظاہر کو باطل نہیں سمجھتا بلکہ ان کو حقیقی خیال کرتا ہے تو وہ کرم کرتا ہے اور دوبارہ آواگون کے چکر میں پڑتا ہے ۔ اگرچہ یہ باطل ظہورات بھی اور دوسرے دھوکوں کے مانند ہی ہیں ۔ لیکن دوبارہ پیدایش اور غم کی تکالیف پیدا کرنے کی قوت رکھتے ہیں ۔

یہ بھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ شونیہ وادی (عدمیہ) کے مطابق اگر کوئی شئے حقیقی نہیں تو ان کا یہ کہنا کہ نہ کوئی شئے پیدا ہوتی ہے نہ فنا ہوتی ہے بھی باطل ہوگا ۔ چندر کرتی اس کا جواب دیتا ہے کہ شونیہ وادی کے نزدیک خاموشی ہی صداقت کاملہ ہے ۔ جب شونیہ وادی رسمی استدلال کرتے ہیں کہ وہ محض تھوڑی دیر کے لیے لوگوں کے طریقہ استدلال کو قبول کرتے ہیں اور خود ان کے طریقے پر بحث کرتے ہیں تاکہ

ان کی مدد کریں اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کل مظاہر کے بارے میں صحیح خیال قائم ہو جائے گا۔ تمام مظاہر کی عدم صحت کو ثابت کرنے کے لیے استدلال کے باوجود یہ کہنا فضول ہے کہ ہمارے تجربہ سے ان کی تصدیق ہوتی ہے۔ وہ سب کچھ جس کو ہم 'اپنا تجربہ' کہتے ہیں دھوکے اور وہم و فریب کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ ان مظاہر کا کوئی صحیح جوہر نہیں ہے۔

جب "پرتی تیہ سمپ پاد" کے نظریہ میں بیان کیا جاتا ہے کہ "یہ ذات وہ ہے" اس کا مفہوم یہ ہے کہ تمام اشیاء کے بارے میں ظاہر کیا جائے کہ یہ محض ظہور ہیں جو یکے بعد دیگرے آتے ہیں اس لیے کہ ان کی کوئی حقیقی فطرت نہیں ہے نہ ان کا کوئی حقیقی جوہر ہے۔ عدمیہ یا شونیہ واد کا بھی یہی مطلب ہے کہ مظاہر میں کوئی صداقت یا جوہر نہیں ہے (دیکھو مادھیہ میک ورتی صفحہ ۵۱) بس وہ نہ پیدا ہوتے ہیں نہ فنا ہوتے ہیں، نہ آتے ہیں نہ جاتے ہیں۔ وہ تو صرف "مایا" یا التباس کی شکلیں ہیں۔ خلا (شونیہ) کا مطلب خالص سلب نہیں ہے اس لیے کہ یہ تو کسی کی نسبت سے ہوتی ہے۔ اس کا سیدھا سادا مفہوم یہ ہے کہ تمام ظاہری شکلیں اپنی کوئی اصلی و ذاتی فطرت نہیں رکھتیں۔

نظم شونیہ واد میں یہ تسلیم نہیں کیا جاتا کہ کوئی شئے اپنا جوہر یا فطرت (سبھاؤ) رکھتی ہے۔ حتیٰ کہ حرارت کے بارے میں بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ آگ کا جوہر ہے کیونکہ خود حرارت اور آگ بہت سے شرائط کے اتصال کے نتائج ہیں اور وہ شئے جس کا خود انحصار بہت سی شرطوں پر ہو اس کی بابت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ خود کسی شئے کا جوہر یا فطرت ہو سکتی ہے۔۔ شئے کا حقیقی جوہر یا اس کی فطرت وہ ہے جو کسی دوسری چیز پر منحصر نہ ہو۔ اور کسی ایسے جوہر یا وجود کو نہیں بتلایا جا سکتا جو خود مستقل ہو۔ اس لیے ہم نہیں کہہ سکتے کہ وہ شئے وجود رکھتی ہے اگر کوئی شئے اپنے جوہر یا وجود سے متصف نہیں ہے تو ہم دوسری چیزوں کا جوہر اس سے متعلق کر سکتے۔ اگر ہم کسی شئے کو کسی دوسری شئے کے ایجاب کا سبب تسلیم نہیں کرتے تو نتیجہ کے طور پر ہم یہ بھی اقرار نہیں کر سکتے کہ کوئی شئے کس کی نفی ہے اگر کوئی شخص مثبت اشیاء کے بارے میں یقین رکھتا ہے اور بعد میں اس کو معلوم ہو کہ ان کی ایسی حقیقت نہیں ہے تو بلاشبہ یہ ان کی نفی ہو گی۔ لیکن ہم کسی شئے کو اگر مثبت نہیں کہہ سکتے تو اس کو منفی بھی نہیں کہہ سکتے (مادھیہ میک ورتی۔ صفحہ ۹۳ تا ۱۰۰)۔

باوجود اس کے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک قدرتی عمل برابر جاری رہتا ہے۔ مادھیہ میک اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ عمل تغیر ان اشیاء میں نہیں ہو سکتا جو دائمی ہیں اور عارضی اشیاء کے حوالے سے تو اس عمل کا ذکر بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے جو شئے عارضی ہے وہ پیدا ہوتے ہی دوسرے لحظہ میں فنا

ہو جاتی ہے۔ اس لیے کچھ باقی ہی نہیں رہتا جس کی وجہ سے عمل کے جاری رہنے کو حق بجانب کہا جا سکے جو چیز ایک وجود کے طور پر دکھائی دیتی ہے وہ نہ کہیں سے آتی ہے نہ کہیں جاتی ہے اور جو چیز فنا ہوتی ہوئی معلوم ہوتی ہے وہ بھی نہ کہیں سے آتی ہے نہ کہیں جاتی ہے۔ اس لیے ان سے عمل مسلسل (سنسار) کی تصدیق نہیں ہو سکتی۔ اور چونکہ علت و معلول کا مفروضہ تعلق بھی نہیں ہے۔ اس لیے در حقیقت دو اشیاء میں کوئی نسبت نہ ہونے کی وجہ سے ان کے زمانی تعین کے متعلق یہ کہنا بھی کہ ایک چیز پہلے ہے اور دوسری بعد میں ہے غلط ہوگا۔ اور یہ مفروضہ بھی غلط ہے کہ روح ہے اور وہ سب تبدیلیوں کو برداشت کرتی ہے۔ کیونکہ ہم کتنی بھی تحقیق کریں ہمیں پانچ اسکندھوں کے سوا کچھ نہیں ملتا۔ اس کے علاوہ اگر روح ایک وحدت ہے تو کوئی عمل یا ترقی اس سے متعلق نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس صورت میں یہ فرض کرنا پڑے گا کہ روح ایک ہی وقت یا اس وقت ایک سیرت کو ترک کرتی ہے اور دوسری کو اختیار کرتی ہے اور ایسا خیال کرنا منطقی ہوگا۔ (مادھیمک ورتی صفحہ ۱۰۱ تا ۱۰۲)۔

ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر مسلسل عمل نہیں ہے اور دنیا میں بے شمار تکلیف دینے والے واقعات کا دور نہیں ہے تو پھر یہ "نروان" کیا ہے۔ جس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ تمام مصیبتوں (کلیشن) کی آخری فنا ہے۔ مادھیمک کے پیرو یہ جواب دیتے ہیں کہ نروان کی یہ تعریف ہمارے مسلک کے مطابق نہیں ہے۔ مادھیمک نظریہ کی رو سے نروان تمام مظاہر کے جوہر کا عدم ہے۔ اس کے متعلق یہ خیال بھی نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ایسی چیز ہے جو پیدا ہوتی ہے یا فنا ہوتی ہے۔ نروان میں تمام مظاہر فنا ہو جاتے ہیں یہ ہم کہتے ہیں کہ نروان میں مظاہر کا وجود موقوف ہو جاتا ہے۔ لیکن رسی میں التباسی سانپ کی طرح ان کا کبھی واقعی وجود ہی نہیں تھا۔ نروان کوئی ایجابی شے نہیں ہے۔ نہ وہ کسی قسم کے وجود کی حالت (بھاو) ہے کیونکہ تمام ایجابی احوال اور اشیاء متحد علتوں کی مشترکہ پیداوار ہیں اور تحلیل و فنا کی صلاحیت رکھنے والے ہیں۔ اسی طرح وہ منفی شے بھی نہیں ہو سکتیں کیونکہ جب ہم کسی ایجابی وجود کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے تو منفی وجود کے متعلق بھی کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ظاہری صورتیں اور بظاہر یکے بعد دیگرے عمل اور تغیر کی حالت میں نظر آتے ہیں۔ لیکن اس کے سوا ان کا کوئی جوہر یا وجود یا ان کی صداقت کی تصدیق نہیں ہوتی۔ مظاہر کبھی تو پیدا شدہ معلوم ہوتے ہیں اور کبھی فنا ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں لیکن ان کا تعین موجود یا غیر موجود کی حیثیت سے نہیں ہوتا۔ نروان تو صرف نمایاں مظہری رفتار کی کامل فنا ہے۔ اس لیے اس کو نہ مثبت کہہ سکتے ہیں نہ منفی۔ یہ تصورات ظاہر سے متعلق ہیں اس لیے اس حالت میں ایسی کوئی چیز نہیں رہتی جس کا ہمیں علم ہو سکے، یہاں تک کہ مظاہر کے فنا ہو جانے کا علم بھی باقی نہیں رہتا خود بدھ

بھی ایک مظہر ہے ۔ ایک دھوکا ہے ، ایک خواب و خیال ہے اور اس کی تعلیمات بھی اسی طرح کی ہیں۔
یہ سمجھنا آسان ہے کہ اس نظام میں نہ نجات ہے نہ قید ہے ۔ تمام مظاہر سایہ کی طرح ہیں 'سراب کی طرح'
خواب کی طرح ' مایا کی طرح ' اور جادو کی طرح ' جن کی کوئی اصلی فطرت نہیں ہے ۔ یہ فرض کرنا محض ایک باطل
علم ہے کہ کوئی شخص حقیقی نروان کے حصول کے لیے کوشاں ہے (مادھیمیک ورتی ۔ صفحات ۱۰۱ تا
۱۰۸) اس غلط اہمنکار یا انانیت کو " اودیا " سمجھنا چاہیے ۔ جب ہم گہری نظر سے غور کرتے ہیں تو ہمیں
معلوم ہوتا ہے کہ ایجابی وجود کا خفیف سا بھی کوئی نشان نہیں ہے ۔ اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ اگر اودیا
نہ ہو تو سنسکار یعنی ترکیبیں بھی نہ ہوں گی ۔ اگر ترکیبیں نہ ہوں تو شعور بھی نہ ہوگا ۔ علیٰ ہذا القیاس لیکن اودیا
کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ " میں سنسکار کو پیدا کر رہا ہوں " ۔ لیکن سنسکار کے متعلق کہا جاسکتا ہے
کہ " ہمیں اودیا نے پیدا کیا ہے " جہاں اودیا ہے وہاں سنسکار بھی ہیں ۔ اور یہی حال دیگر مقولات
کا ہے ۔

دوسرے نقطہ نظر سے بھی غور کیا جاسکتا ہے کہ انسان چار عناصر کے اتصال ' ۔ مکان یعنی آکاش اور
وگیان یعنی شعور سے مرکب ہوتا ہے ' خاک کی وجہ سے انسانی جسم ٹھوس ہوتا ہے ' پانی سے جسم انسانی میں
چربی ہوتی ہے ۔ آگ کی وجہ سے ہاضمہ ہوتا ہے ' ہوا کی وجہ سے سانس ہوتی ہے ۔ آکاش کی وجہ سے
مسام اور وگیان کی وجہ سے شعور نفس ۔ ان سب کے اجتماع یا اتصال سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ انسان ہے
لیکن ان میں سے کوئی عنصر بھی یہ خیال نہیں کرتا کہ جو وظائف انھوں نے انجام دیے ہیں وہ ہر ایک کے لیے مقرر کیے
گئے تھے ۔ واقعتاً ان میں سے کوئی بھی نہ اصلی جوہر ہے نہ وجود ہے ' نہ وہ روحیں ہیں ۔ جہالت کی بناء پر ان
کے متعلق فرض کیا جاتا ہے کہ وہ موجود ہیں اور ان کے درمیان تعلق پیدا کیا جاتا ہے ۔ اس طرح جہالت
سے سنسکار پیدا ہوتے ہیں جو محبت و نفرت اور بے تعلقی (راگ ۔ دویش سوہ) پر مشتمل ہوتے ہیں ۔ اور
ان سے وگیان اور چار اسکندھ پیدا ہوتے ہیں ان سے نام اور صورت پیدا ہوتے ہیں اور ان سے حاسے پیدا
ہوتے ہیں ۔ ان تینوں کی وجہ سے ربط و تعلق پیر سپرش پیدا ہوتا ہے ۔ اس سے احساسات اور احساسات
سے خواہش پیدا ہوتی ہیں ۔ ان کی روانی دریا کی لہروں کے مانند ہے لیکن ان کی تائید کے لیے کوئی جوہر
یا صداقت نہیں ہے ۔ پس ہم ان مظاہر کے بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتے کہ وہ موجود ہیں یا غیر موجود ۔ حتیٰ کہ ان
کی ابدیت یا عدمیت کے متعلق بھی کچھ تصدیق نہیں کی جاسکتی ۔ اسی وجہ سے اس نظریہ کو نظریہ حد وسطیٰ یا مادھیمک کہا جاتا ہے ان میں عدم اور وجود ایک نسبتی صداقت رکھتے ہیں جس طرح تمام مظاہر کا حال ہے ان
میں کوئی حقیقی صداقت نہیں ہے اس عدمی نظام میں اخلاقیات کی اہمیت اسی درجہ کی ہے جیسی کہ کسی ہندی

نظام فلسفہ میں ناگارجن نے اطلاقیاتی اصول کی پیروی کے لیے بیش قیمت ہدایات پیش کی ہیں۔

فلسفہ بدھ کا وہ مذہب جو "وگیان واد" یا "یوگ اچار" کے نام سے موسوم ہے۔ اس کے متعلق ممتاز منا ۲) فلاسفہ مثلاً کمارل بھٹ اور شنکر آچاریہ نے بھی ذکر کیا ہے۔ اس کا نقطہ نظر شونیہ واد سے ایک حد تک ملتا جلتا ہے۔ تمام دھرم یعنی کیفیات اور جواہر جاہل ذہنیتوں کی تصوری ترکیبیں ہیں۔ خارجی دنیا میں کوئی حرکت موجود نہیں ہے جیسا کہ ہم قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہ موجود ہی نہیں ہیں۔ ہم ہی اسکو مت کرتے ہیں اور ہم ہی ایسا دھوکا کھاتے ہیں کہ وہ خود موجود ہے۔ ہمارے شعور میں دو طریقہ عمل شامل ہیں ایک تو ادراکات، دوسرے تصوری ترکیبیں جو ان میں نظم پیدا کر رہی ہیں۔ یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کا تعین کرتے ہیں اور علاحدہ طور پر ان کی تمیز نہیں ہو سکتی یہ دونوں طریقہ عمل بے آغاز عالم کے ظہور سے تعلق رکھتے ہیں اور ذاتی جبلی میلانات کی وجہ سے عمل پذیر ہوتے ہیں۔ جب تخیل کی غیر ظہوری جبلتیں رک جاتی ہیں تو تمام حس علم رُک سکتا ہے۔ ہمارا تمام مظہری علم کوئی صداقت یا جوہر نہیں رکھتا۔ وہ تو مایا کی تخلیق ہے۔ ایک سراب یا خواب ہے۔ کوئی شے ایسا وجود نہیں رکھتی جو خارجی کہلائی جا سکے۔ بلکہ یہ سب نفس کی تصوری تخلیق ہے جو نامعلوم زمانہ سے تصوری صورتیں پیدا کرنے کی عادی ہو گئی ہے۔ نفس کی حرکت سے مخلوقات پیدا ہوتی ہیں اور وہ خود کوئی موضوعی یا معروضی صورت نہیں رکھتیں۔ اس طرح نہ ان کا آغاز ہے، نہ وجود، نہ فنا۔ اس کو "آلے وگیان" کہتے ہیں۔ اس کا کیا سبب ہے کہ یہ آلے وگیان بے آغاز ہست و نیست ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ ایک قیاسی حالت ہے۔ اس سے بعض مظہری احوال کی تشریح ہو سکتی ہے۔ لیکن اس سے کوئی وجود ثابت نہیں ہوتا۔ اس کا ایسا ہی حال ہے جیسے ہم کوئی لفظ کسی مفہوم کے لحاظ سے بولتے ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم کوئی مخصوص جوہر اس شئے سے منسوب کرتے ہیں۔

ہم ٹھیک سے یہ نہیں سمجھتے کہ تمام مرئی مظہر ہمارے نفس سے باہر کوئی وجود نہیں رکھتا ہے اور یہ ایک بے آغاز میلان ہے جو اس عالم مظہری کی صورتوں کی تخلیق کا تعین کرتا ہے۔ اور یہ بھی علم کی ایک فطرت ہے کہ وہ اشیاء کو ادراک کرنے والا اور ادراک کی ہوئی چیز کے طور پر قبول کرتا ہے۔ اور نفس میں ایک جبلت بھی موجود ہے جس کا کام یہ ہے کہ وہ مختلف صورتوں کا تجربہ کرتی ہے۔ ان چار وجود کی بناء پر آلے وگیان (من) میں حس تجربات اس طرح پیدا ہوتے ہیں جیسے کسی جھیل میں ہلکی لہریں نمودار ہوتی ہیں۔ اور یہی پانچ اسکندھ اس مخصوص ترکیبی صورت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ ہر ایک مظہری علم نہ تو آلے وگیان کے مطابق ہے نہ اس سے مختلف ہے جیسے کہ سمندر سے اٹھتی ہوئی موجیں نہ اس کے مساوی ہیں نہ

مختلف، جس طرح سمندر لہروں پر اچھلتا ہے اسی طرح یہ آئے وگیان یا من ہمارے تمام حرکات (ورتی) پر اچھلتا رہتا ہے۔ جبت کے طور پر وہ تمام حرکات کو اکٹھا کرتا ہے، من کے طور پر ان کو ترکیب دیتا ہے اور وگیان کے طور پر وہ پانچوں قسم کے ادراکات کو ترکیب دیتا ہے۔

مظاہر کے معروضی و موضوعی طور پر نظر آنے کی وجہ صرف مایا ہے۔ اس کو ہمیشہ ایک ظہور کے طور پر سمجھنا چاہیے۔ لیکن حقیقی پہلو سے ہم ہرگز یہ نہیں بتلا سکتے کہ وہ موجود تھے یا موجود نہ تھے۔

جب ہم ان تمام مظاہر وجود و عدم پر غائر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ مطلق نسبت ہی نیست ہیں۔ یہاں تک کہ تمام نفیاں بھی ان میں شامل ہیں کیونکہ وہ بھی تو ظہورات ہیں۔ اس اصول سے آخری صداقت ثبت ہو جائے گی لیکن صورت حال ایسی نہیں ہے کیونکہ اس میں مثبت اور منفی دونوں ایک ہی ہو جاتے ہیں۔ ایسی خود مکمل حالت کا نام لنکا اوتار سوتر میں تتھتا رکھا گیا ہے۔ جس کا نہ کوئی نام ہے اور نہ اس کا کوئی جوہر ہے (لنکا اوتار سوتر۔ صفحہ ۷۰) اسی حالت کو اسی کتاب میں دوسری جگہ شونیہ یا خلا کہا گیا ہے۔ جو واحد ہے اور جس کی ابتداء ہے اور نہ جوہر ہے (لنکا اوتار سوتر صفحہ ۷۸)۔

یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہ غیر مشروط آخری صداقت کا نظریہ ویدانتی آتما یا برہمہ یا شو گھوش کی تنترتا" سے ملتا جلتا ہے لنکا اوتار کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ راون نے بدھ سے دریافت کیا تھا کہ "آپ کس طرح کہتے ہیں کہ آپ کے "تتھاگت گربھ" کا نظریہ دوسرے مذاہب فلسفہ کے آتما کے نظریہ سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ وہ لوگ بھی آتما کو ازلی، ابدی، غیر مشروط، ہمہ جا اور غیر متغیر متصور کرتے ہیں۔ بدھ جی اس کا جواب دیتے ہیں، ہمارا نظریہ ان مذہب کے مخالفوں کی طرح نہیں ہے۔ یہ تو اس واقعہ کے مد نظر ہے کہ کہیں شاگرد اس فلسفہ سے خوف زدہ نہ ہو جائیں کی روح کی کوئی ہستی نہیں ہے اور نہ کسی جوہر کی ہی ہستی ہے۔ صرف اسی لیے میں کہتا ہوں کہ تمام اشیاء در حقیقت "تتھاگت گربھ" ہیں، ان کو ہرگز آتما نہ سمجھنا چاہیے جس طرح ایک مٹی کے تودہ سے کئی شکل کے برتن بناتے جاتے ہیں اسی طرح تمام مظاہر کی غیر وجودی فطرت تمام خصوصیات سے پاک ہے اس کو مختلف طریقوں سے لا جوہریت کہا گیا ہے۔ تتھاگت گربھ کی یہ تشریح کہ وہ صداقت ہے اور آخری حقیقت ہے اس وجہ سے تسلیم کی گئی ہے کہ ہمارے مذہب کے مخالف لوگ بھی اس مذہب میں داخل ہونے کے لیے راغب ہو جائیں جو ضعیف الاعتقادی سے آتما کے نظریہ کو تسلیم کرتے ہیں (لنکا اوتار سوتر صفحہ ۸۰)

جہاں تک مظاہر کی صورت کا تعلق ہے تصوری بودھ یا وگیان وادی چند تغیرات کے ساتھ "پرتی تیہ سمت پاد" کے اصول سے متفق ہیں۔ ان کے نزدیک ایک خارجی پرتی تیہ سمت پاد کا وجود ہے اور

ایک باطنی ۔ خارجی پرتی تیہ سمت پاد اپنے آپ کو مختلف مادی اشیا میں اس طرح ظاہر کرتی ہے جس طرح کسی چیز کے بنانے کے لیے مختلف عناصر کا اتحاد ضروری ہے اور باطنی پرتی تیہ سمت پاد کا اظہار اودیہ ترشنا اور کرم سے ہوتا ہے اور ان سے اسکندھ اور آیتن پیدا ہوتے ہیں (لنکا وتار سوتر۔ صفحہ ۔ ۸۵)

درحقیقت نہ کوئی چیز پیدا ہوتی ہے نہ فنا ہوتی ہے ۔ یہ تو خود ہمارا تخلیقی تخیل ہے جو ایک طرف تو اس طرح اشیا کو بنا رہا ہے کہ وہ اپنی نسبتوں کے ساتھ ادراک بن رہی ہیں اور دوسری طرف ہم خود ادراک کرنے والے بن رہے ہیں ۔ یہ تو ایک رسم و رواج سا ہوگیا ہے کہ ہم اشیار کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ وہ معلوم ہیں (لنکا اوتار سوتر ۔ صفحہ ۸۷) جب ہم گفتگو کے ذریعہ کسی چیز کو ایک نام سے موسوم کرتے ہیں تو دراصل بولنے کی ترکیب ہے اور غیر حقیقی ہے ۔ جب ہم کسی اضافی چیز کے متعلق گفتگو کرتے ہیں تو اس کی علت کی نسبتوں کے بغیر کچھ بیان نہیں کر سکتے ۔ لیکن ان میں سے کوئی خصوصیت بھی صحیح نہیں کہی جاسکتی کیونکہ حقیقی صداقت اس طرح گفتگو کے ذریعہ ہرگز بیان نہیں ہو سکتی ۔

اشیار کی لاشئیت (شونیتا) کی جانچ سات طریقوں سے ہو سکتی ہے ۔

(۱) ہمیشہ اشیار کا ایک دوسرے پر انحصار ہے اس لیے وہ خود کوئی مخصوص خصوصیات سے متصف نہیں ہیں اور کیونکہ خود ان کا تعین نہیں ہو سکتا اس لیے ان کی نوعیت غیر معین ہے ۔ اور دوسری شئے سے ان کا حوالہ دینا غیر معین ہے ۔ اس لیے وہ سب ناقابل تعریف ہیں

(۲) وہ ایجابی جوہر نہیں رکھتیں اس لیے کہ وہ فطری علم سے پیدا ہوتی ہیں ۔

(۳) ان کا تعلق نامعلوم قسم کی نیستی سے ہے ۔ اس لیے کہ تمام اسکندھ نروان کی حالت میں غائب ہو جاتے ہیں ۔

(۴) اگرچہ ان کا عدم وجود ہے تاہم وہ اشیار مظہری طور پر مسلسل نظر آتی ہیں ۔ ان کے اسکندھ کوئی حقیقت نہیں رکھتے نہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے مربوط ہیں لیکن پھر بھی کسی نہ کسی طرح علتی طور پر متحد نظر آتی ہیں ۔

(۵) ہم اشیار کے بارے میں نہیں کہہ سکتے کہ وہ کوئی معین فطرت رکھتی ہیں ۔ اور وہ سب کی سب لسانی اعتبار سے ناقابل اظہار ہیں ۔

(۶) ان اشیار کی بابت ہمیں کوئی علم نہیں ہو سکتا بجز اس کے کہ جو خواہشات کے طویل نقائص کی وجہ سے ظاہر ہوتا ہے جو ہماری نظر کو ناپاک کرتی ہیں ۔

(۷) اشیار اس لحاظ سے بھی نیست ہیں کہ ہم ان کا ایجاب کسی ایسی خاص جگہ اور وقت میں کرتے ہو،

نہاں وہ نہیں ہیں۔

اس لیے صرف نیستی ہی نیستی ہے جو نہ قائم بالذات ہے اور نہ قابل تحلیل ہے۔ اور دنیا فقط ایک خواب یا مایا ہے۔ نفی کی دو قسمیں ہیں۔ آکاش (مکان) اور نروان۔ جو اشیاء نہ موجود ہیں نہ غیر موجود ان کے وجود کا خیال تو صرف احمق ہی کر سکتے ہیں۔

بودھی ستوا حسب ذیل چار طرح کے علم سے خیر برتر حاصل کر سکتے ہیں۔

(۱) تمام اشیاء ہمارے نفس کی مخلوقات ہیں۔

(۲) اشیائے جوہر رکھتی ہیں نہ وجود نہ فنا۔

(۳) ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ یہ سمجھے کہ کل اشیاء آیا ہست ہیں یا نیست۔ اس لیے کہ ان کی ہستی محض سراب ہے اور جو اس خواہش سے پیدا ہوتی ہے کہ ہم کثرت اشیاء پیدا کریں اور ان کا ادراک کریں۔

(۴) اس سے ہم چوتھے اصول پر پہونچ جاتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ہم تمام اشیاء کی نوعیت کا صحیح مفہوم حاصل کریں۔ وگیان واد کے چار دھیان کا ذکر جیسا کہ لنکا وتار میں آیا ہے وہ بدھ مت کے تیرواد" مذہب سے مختلف ہے۔ پہلے دھیان میں اس اصول پر توجہ دی جاتی ہے کہ روح کا وجود نہیں ہے۔ اور ہر شئے عارضی تکلیف دہ اور ناپاک ہے۔ جب اس طریقہ سے شروع سے آخر تک سب چیزوں پر غور کیا جاتا ہے تو رشی اس درجہ تک پہنچ جاتا ہے کہ جہاں تمام تصوری علم موقوف ہو جاتا ہے۔ یہ دھیان مبتدیوں کے لیے بتلایا گیا ہے۔

دوسرا دھیان ایک اونچی منزل ہے جہاں نہ صرف یہ کامل شعور ہے کہ ذات کا کوئی وجود نہیں ہے بلکہ یہ خیال بھی ہے کہ اس کے مخالفین کے مذہب کا بھی کوئی اصول موجود نہیں ہے۔ اور نہ کوئی دھرم ہے جو ظاہر ہوتا ہے۔ اس میں رشی تمام اشیاء کی نوعیت کی کامل تلاش کے موضوع پر توجہ کرتا ہے۔

تیسرے دھیان میں نفس یہ تحقیق کرتا ہے کہ یہ خیال کہ نہ ذات ہے نہ مظاہر ہیں۔ یہ بھی ہمارے تخیل کا نتیجہ ہے۔ اس طرح یہ "تتہ تا" میں ضم ہو جاتا ہے جو اس دھیان کا مقصد ہے۔

سب سے آخری چوتھے دھیان میں نفس "تتہ تا" کی حالت میں اس طرح اور اس حد تک ضم ہو جاتا ہے کہ لاشیئت اور تمام مظاہر کی ناقابل تصوریت کا کامل تحقیق ہو جاتا ہے۔ اور نروان کی حالت میں ہمارے خارجی علم میں ظاہر ہونے والی تمام بنیادی خواہشات (واسنا) فنا ہو جاتی ہیں۔ اور نفس میں باطل مخلوقات کی تخلیق کا عمل رک جاتا ہے۔ اس حالت کو ہم موت بھی نہیں کہہ سکتے۔

اس لیے کہ اس کے بعد کوئی آواگون یا تناسخ نہیں ہوسکتا۔ اس حالت کو تباہی کی حالت بھی نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے کہ صرف مرکب اشیاء ہی تباہ ہوتی ہیں۔ یہ موت اور فنا دونوں سے مختلف ہے۔ اس لیے یہ لوگ اس حالت کو نِروان کہہ کر مطمئن ہوجاتے ہیں۔

پس ہم دیکھتے ہیں کہ ان تمام مظاہر کی کوئی علت نہیں ہے جس طرح کہ مذہب کے مخالفین یقین کرتے ہیں۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ دنیا فریب یا دھوکا ہے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ نہ اس کی کوئی علت ہے نہ کچھ بنیاد ہے۔ وہ مظاہر جو پیدا ہوتے ہوئے، قائم رہتے ہوئے اور فنا ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں وہ محض مکدر تخیل کی ترکیبیں ہیں۔ اور "تتھتا" اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ تخیل کی فطرت یا ترکیبیں جبلت تغیرات پیدا کرتی ہے جو بے آغاز خواہشات (واسنا) کے تلازم سے مکدر ہے (لنکا اوتار سوتر۔ صفحہ ۱۰۰) "تتھتا" کی حقیقت التباس کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہے۔ لیکن جب التباس کی تعمیر کا سلسلہ موقوف ہوجاتا ہے تب بھی یہ خود ایک التباس ہی ہے اس لیے اس کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ نفس سے اس کا قطع تعلق ہوگیا ہے یا نفس سے جدا کردیا گیا ہے کیونکہ اس میں تخیل کی کوئی تعمیر نہیں ہوتی۔

اصول عارضیت بدھ مت کی مابعد الطبیعات کا راست نتیجہ ہے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ گرچہ تمام دھرم متغیر متصور کئے گئے ہیں اور سب قطعی طور پر عارضی ہیں۔ لیکن قدیم پالی ادب میں اس پر زور نہیں دیا گیا ہے۔ اشوگھوش اپنی کتاب "شردھوت پادشاستر" میں تمام اسکندھوں کو عارضی کہتا ہے۔ (ترجمہ سوزوکی صفحہ ۱۰۵) اور بدھ گھوش اپنی کتاب "وشدھی مگا" میں کہتا ہے کہ کھنڈ کا دھیان عارضی طور پر کیا جاتا ہے۔ لیکن ساتویں صدی سے دسویں صدی تک اس نظریہ کے ساتھ "ارتھ کریا کارتوا" کے نظریہ پر "سوترانتک" اور "ویبھاشک" نے غیر معمولی توجہ کی ہے۔ اس زمانہ کے نیائے اور ویدانت ادب میں ان ہی اصولوں کی تنقید اور تردید ہوتی رہی۔ اصول عارضیت جو بدھ فلسفہ کی رو سے ثابت کیا جاتا ہے اس کے استدلال کے اہم اجزاء کا پورا حال اس زمانہ کی مشہور نیائے تصانیف میں ملتا ہے۔ مثلاً واچسپتی مسرا کی کتاب "تات پریہ ٹیکا" اور "نیائے منجری"۔

بدھ مذہب نے کسی وقت بھی کسی شئے کو مستقل نہیں تسلیم کیا۔ اس نظریہ کی ترقی سے اس مضمون پہ بے حد زور دیا گیا ہے۔ اشیاء جو ایک وقت علانیہ نظر آتی ہیں وہ دوسرے لمحہ میں ہی فنا ہوجاتی ہیں۔ جو کچھ موجود ہے صرف عارضی ہے۔ تصور استقلال خود ہمارے اپنے وجود کے استقلال کے تصور سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن بدھ مت ایسی مستقل ذات کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ روح یا ذات کے طور پر جو کچھ دکھائی دیتا ہے وہ تو صرف تصورات، جذبات اور عملی میلانات کا ایک مجموعہ ہے جو کسی خاص

وقت ظاہر ہوتا ہے اور دوسرے لمحے میں تحلیل ہو جاتا ہے اور نئے نئے مجموعے وجود میں آتے ہیں اور ماضی کے مجموعوں کی بنا پر متعین ہوتے ہیں۔ لہٰذا موجودہ فکر ہی فکر کرنے والی ذات ہے۔ ہم جذبات، تصورات اور عملی میلانات کے ماسوا کسی علاحدہ ذات یا روح کو معلوم نہیں کر سکتے۔ یہ تو ان تصورات اور جذبات وغیرہ کی مشترکہ پیداوار ہے۔ اس طرح یہ پر فریب ذات کا ظہور ہر ایک لمحہ میں متغیر ہوتا ہے۔ اور ذات کا شعور تو کسی خاص لمحہ کے تصورات و جذبات وغیرہ کے اتصال کی پیداوار ہے۔ اور چونکہ یہ تصورات وجذبات وغیرہ ہر لمحہ تغیر پذیر ہیں۔ اس لیے ایسی کوئی شئے نہیں ہے جس کو ہم مستقل ذات کہہ سکیں۔

یہ امر کہ مجھے یاد ہے کہ میں ایک طویل زمانہ ماضی سے وجود رکھتا ہوں ہرگز یہ ثابت نہیں کرتا کہ کوئی ایسی مستقل ذات ہے جو اس طویل مدت میں موجود رہی ہو۔ جب میں کہتا ہوں کہ یہ وہی کتاب ہے تو میں اس وقت اپنی آنکھ سے اس کتاب کا ادراک کرتا ہوں۔ لیکن "یہ کتاب" "وہی کتاب" ہے۔ اس کا ادراک تو حالتوں کے ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ یہ تو بدیہی ہے کہ میرے حافظ کی "وہ کتاب" جو گزشتہ زمانہ میں دیکھی گئی تھی فقط یاد دلاتی ہے۔ لیکن "یہ کتاب" تو "اس کتاب" کا اشارہ دیتی ہے جو میری آنکھ کے سامنے ہے۔ بالکل ایک ہونے کا احساس جو دوام کو ثابت کرنے کے لیے پیش کیا گیا ہے وہ درحقیقت اس مغالطے کی بنا پر ہے کہ ایک شئے جو میرے حافظ میں تھی اس کو اور اس مختلف شئے کو جس کا ادراک مجھے اس وقت ہو رہا ہے۔ دونوں کو بالکل ایک سمجھ لیتے ہیں۔ یہ نہ صرف خارجی معروضات کے دوام اور عینیت کے تمام وقوف کے متعلق صحیح ہے بلکہ خود ذات کی عینیت کے ادراک کے متعلق بھی یہ کیفیت ہے۔ اس لیے کہ ذات کی عینیت کا ادراک ان تصورات اور جذبات کی بے ترتیبی سے ہوتا ہے جو میرے حافظ میں ہے اور حال کے تصورات کے مماثل ہے لیکن چونکہ حافظ خود ماضی میں ادراک کی ہوئی ایک چیز کو پیش کرتا ہے اور حالیہ ادراک اس وقت ایک دوسری شئے کی جانب اشارہ کرتا ہے اس لیے اس ابہام کے باعث ان دونوں کی عینیت تسلیم نہیں کی جاسکتی۔ ہر لمحہ عالم کی تمام اشیاء تحلیل و فنا ہو رہی ہیں لیکن پھر بھی اشیاء موجود معلوم ہوتی ہیں۔ اور اکثر فنا ہماری نگاہ سے اوجھل رہتی ہے۔ ہمارے بال اور ناخن بڑھتے ہیں اور ہم ان کو کٹواتے ہیں۔ لیکن ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ وہی بال اور ناخن ہیں جیسے کہ ہم اس سے پہلے رکھتے تھے حالانکہ پرانے بالوں کے مقابلے میں نئے بال نکل آتے ہیں۔ اس سے یہ اثر مرتب ہوتا ہے کہ گویا پرانے بال موجود رہیں۔ پس ہر لمحہ تمام اشیاء فنا ہوتی ہیں اور ان کے مماثل دوسری اشیاء وجود میں آتی رہتی ہیں۔ چنانچہ اس فنائیت کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

اس قسم کی اشیاء یکے بعد دیگرے ایسے سلسلے پیدا کرتی ہیں کہ ہم خیال کرتے ہیں کہ وہ ایک ہی چیز ہے جو موجود ہے جو گزرنے والے لمحات میں بھی باقی رہتی ہے۔ (دیکھو گنگا ناتھ کی ترک رہسیہ دیپکا صفحہ ۲۰) جس طرح چراغ کی لو ہر لمحہ بدلتی ہے پھر بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہم ایک ہی لو کو مسلسل دیکھ رہے ہیں اس طرح ہمارے اجسام، ہمارے تصورات وغیرہ اور تمام خارجی اشیاء جو ہمارے طرف ہیں۔ ہر لمحہ فنا ہو رہی ہیں اور نئی اشیاء ہر آن پیدا ہو رہی ہیں جو گذشتہ لمحات سے مماثلت رکھتی ہیں۔ اس وجہ سے ہمیں ایسا نظر آتا ہے کہ اس برابر قایم ہیں اور کسی قسم کی فنا وقوع پذیر نہیں ہوتی۔

کسی شے یا مظہر کی تعریف جو ہم بدھمت کے نقطہ نظر سے کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مختلف خصوصیات کا اتصال ہے اور شے سے مراد یہ ہے کہ وہ مختلف خصوصیات کا اجتماع ہے جو دوسری حسی اور غیر حسی اجسام کے مظاہر کے اجتماعات پر اپنا اثر مرتب کرتے ہیں۔ جب تک ان خصوصیات سے متصف عناصر کا اجتماع بالکل یکساں رہتا ہے تو اس قسم کے اجتماع کو وہی ایک کہا جاسکتا ہے لیکن جب نئی خصوصیات ان میں شامل ہو جاتی ہیں تو یہ اجتماع ایک جدید شے ہو جاتا ہے۔ اشیا کے وجود یا ان کی ہستی کا یہ مفہوم ہے کہ وہ ایک عمل ہے۔ جو ایک اجتماع سے سرزد ہوتا ہے اور دوسرے اجتماعات پر اثر کرتا ہے۔ سنسکرت میں اسکو ارتھ کریا کار تو کہتے ہیں جس کا لغوی ترجمہ یہ ہے کہ یہ کسی قسم کے افعال اور مقاصد کو انجام دینے کی طاقت ہے۔ ہستی کا معیار چند مخصوص افعال کی انجام دہی پر منحصر ہے یا اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہستی یا وجود سے مطلب یہ ہے کہ علی استعداد یا کسی طریقہ سے جب ایک معلول پیدا کیا جاتا ہے تو وہ شے جو ایسا معلول پیدا کرتی ہے اس کو "ست" یا موجود کہا جاتا ہے۔ اور ایسے معلول میں اگر کوئی تغیر ہو تو اس کے مماثل تغیر وجود میں بھی ہو جاتا ہے جو معین مخصوص معلول احال میں پیدا کیا گیا ہے وہ گذشتہ زمانہ میں نہیں تھا اور نہ آئندہ ہوگا کیونکہ وہ معلول جو ایک دفعہ پیدا ہوا ہے۔ مکرر پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اشیا کے ذریعہ جو معلولات مختلف اوقات میں ہمارے اندر پیدا ہوتے ہیں وہ مماثل ہو سکتے ہیں لیکن ہو بہو نہیں ہو سکتے ہر لمحہ جدید معلول کا استلزام ہوتا ہے اور ہر جدید معلول جو اس طرح پیدا ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے جدید اشیا کی ہستی وجود میں آتی ہے اگر اشیا مستقل ہوتیں تو کوئی وجہ نہ تھی کہ مختلف اوقات میں مختلف معلولات پیدا کریں کوئی اختلاف جو معلول میں پیدا ہوتا ہے خواہ اس شے کی وجہ سے ہو یا دوسرے آلات کے اتصال کے ساتھ ہو ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ چیز بدل گئی ہے اور اس کی جگہ نئی چیز آگئی ہے۔ مثلاً ایک مراعی کا وجود ہمیں اس قوت سے معلوم ہوتا ہے جس کی بنا پر ہمارے نفوس جبراً اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اگر

اس میں ایسی طاقت نہ ہوتی تو ہم نہ کہہ سکتے کہ وہ موجود ہے۔ ہستی کے تصور کا مفہوم سوائے اس ارتسام کے اور کچھ نہیں ہے۔ جو ہم میں پیدا ہوا ہے اور یہ ارتسام اشیا کے اثر کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم ان قوتوں کے ماورا کوئی مستقل وجود تسلیم کریں جس سے یہ قوت منسوب کی جاتے جو ارتسامات یا معلولات کی پیدائش میں متلازم ہے اور وہ وجود جس کی قوت ہم پر اثر پذیر نہ ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اس قوت نے اپنے آپ کو ظاہر نہیں کیا ہے۔ ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں معلولات کے پیدا کرنے والی قوت معلوم ہوتی ہے اور ہم اس قوت کی وحدت سے وحدت وجود شمار کرتے ہیں اور چونکہ مختلف لمحات میں قوت کی مختلف وحدتیں ہوں گی بس تتے تتے وجود کی کثرت ہونا لازمی ہوگا ہاں موجودات کو ہم عارضی تصور کر سکتے ہیں۔ کیونکہ اس کا وجود ایک نئی قوت پر موقوف ہے جو ہر لمحہ سے پیدا ہوتی ہے۔ وجود کی یہ تعریف بالطبع اصول عارضیت کے مطابق ہے۔

اس باب کو ختم کرنے سے قبل بدھ مت کے فلسفہ کے ارتقا کا مختصر بیان ضروری ہے بدھ مت کے ابتدائی دور میں مابعد الطبیعات کے بجائے چار اہم صداقتوں پر توجہ کی جاتی تھی۔ (۱) الم کیا ہے (۲) الم کا سبب کیا ہے۔ (۳) الم کس طرح دور ہوتا ہے (۴) اور کونسی شے اس الم کی موقوفی تک لے جاتی ہے۔ بتی چے سمپ پاد کا یہ نظریا کسی مابعد الطبیعاتی مسئلے کا حل پیش کرنے کی بجائے صرف الم پیدا ہونے کی تشریح کرتا ہے۔ ابتدائی بدھ مت میں آخری مابعد الطبیعاتی مسائل مثلاً یہ عالم ازلی ہے یا غیر ازلی تتھا گت موت کے بعد فنا ہو جاتا ہے یا باقی رہتا ہے۔ ایسے مباحث کو خلاف مذہب سمجھا جاتا تھا اور اس اصول پر کہ روح کا کوئی وجود نہیں ہے بڑا زور دیا جاتا تھا۔" ابھی دھرم میں ایسا کوئی جدید فلسفہ پیش نہیں ہوتا جو ست میں نہ ہو۔ مہایان ادب کی ترقی سے تمام دھرموں کے اصول غیر جوہریت اور اصول خلائیت کا دور شروع ہوتا ہے۔ اس اصول کو ناگارجن۔ آریہ دیو۔ کمار جیو۔ اور چندر کیرتی نے اختیار کر کے ترقی دی۔ اور یہ کم و بیش قدیم بدھ مت کے اصول کا نتیجہ ہے اگر کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کی عالم ازلی ہے یا غیر ازلی تتھا گت کو بقا ہے یا فنا اور اگر کوئی مستقل روح نہیں ہے اور ہمارے تمام دھرم متغیر ہیں تو تمام اشیاء پر غور کرنے کا مناسب طریقہ یہ ہوگا کہ ان کو محض خلا یا غیر جوہری شکلیں سمجھا جاتے یہ شکلیں اگرچہ باہم متحد معلوم ہوتی ہیں لیکن اپنے ظہور سے الگ ان کی کوئی حقیقت کوئی وجود اور کوئی جوہر نہیں ہے اشوگھوش نے تتھ اصول کی اشاعت کی۔ اس کا تمام اصول عدم جوہریت مطلقہ ہے۔ لیکن برہمنی اصول سے کچھ ملتا جلتا معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شے موجود ہے جو تمام غیر جوہری دھرم کے علت ہے وہ اس کو تتھ تا کہتا ہے۔ لیکن وہ یقینی طور پر نہیں کہہ سکتا کہ ایسی کوئی مستقل عینت موجود ہے۔ اسی زمانہ میں وگیان

واد کا عروج ہوا اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ شونیہ واد اور تتھ تا کے اصول کا مرکب ہے۔ لیکن اس مقلہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصول سوائے شونیہ واد کے اور کچھ نہیں ہے۔ اگر ہر شے غیر جوہری ہے تو وہ کس طرح پیدا ہوتی ہے۔ وگیان واد کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ یہ مظاہر نفس کے محض تصورات ہیں جو نفس کی بے آغاز خواہش (واسنا) سے پیدا ہوتے ہیں تتھ تا کے اصول کی صورت میں ایک دشواری یہ پیش آتی ہے کہ کسی ایک حقیقت کا وجود لازمی ہے جو ان سب تصورات کو جو مظاہر کے طور پر دکھائی دیتے ہیں پیدا کر رہی ہے وگیان وادی کے اصول میں یہ بھی دشواری پیش آتی ہے لیکن فرق یہ ہے کہ وگیان وادی ہستی کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے حالانکہ ان کا اصول اس ہستی تک رہنمائی کرتا ہے۔ وہ مناسب طور پر اس دشواری کو حل نہیں کر سکتے اور تسلیم کرتے ہیں کہ ان کا اصول برہمنوں کے اصول سے ایک حد تک مشابہ ہے لیکن وہ کہتے ہیں کہ یہ سمجھوتہ اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ اس اصول کو مذہب مخالف لوگوں پر واضح کیا جاتے۔ بہر حال حقیقت یہ ہے کہ اس نظریہ میں جس حقیقت کو فرض کیا گیا ہے وہ بھی غیر جوہری ہے۔ وگیان وادیوں کا بہت تھوڑا سا ادب دستیاب ہے اس وجہ سے اس اعتراض کا انھوں نے جواب دیا ہم اس کا پورا اندازہ نہیں لگا سکتے یہ تینوں اصول ایک ہی وقت میں ترقی پذیر ہوتے اس لیے شونیہ وادی تتھاگتی اور وگیان وادی کی دشواری کم و بیش تمام میں یکساں ہے۔

اشواگھوش کا تتھ تا کا اصول عملاً اس کے ساتھ ختم ہو گیا۔ لیکن شونیہ واد اور وگیان واد کے اصول کی ترقی آٹھویں صدی تک ہوتی رہی۔ کمارل اور شنکر کے بعد کوئی ایسی مستقل تصنیف ہندی فلسفہ کی نہیں ہے۔ جس میں شونیہ واد کے اصول پر سخت سے سخت مباحث اور مناظرے نہ کیے گئے ہوں۔ تیسری اور چوتھی صدی میں بدھ مت کے بعض پیروؤں نے منطق کا مطالعہ شروع کیا اور ہندی منطقیوں پر اعتراضات شروع کیے۔ دگ ناگ بدھ مت کے منطقی نے غالباً مشہور ہندو منطقی واتسیاین کے اصولوں کی تردید اور مخالفانہ تنقید اپنی کتاب "پرمان سموچے" میں کی ہے اس منطقی سرگرمی کے زمانہ میں بدھ مت کے اور بھی دو مذاہب کی جد و جہد کا پتہ چلتا ہے۔ یہ مذہب سرواستو وادی (جن کو بالعموم وائے بھاشک کہتے ہیں) اور سوتران تک ہیں وائے بھاشک اور سوتران تک نے خارجی عالم کے وجود کو تسلیم کیا ہے۔ اور زیادہ تر ان کا تصادم ہندی مذاہب فکر بنائے ویشیشک اور سانکھیہ سے ہوا ہے جو خارجی عالم کو تسلیم کرتے تھے واسو بندو اس مذہب کا سب سے نامور فرد ہے۔ اور اس زمانہ کے بعد سے بڑے بڑے نامی گرامی بودھ مفکرین پیدا ہوتے رہے مثلاً یاسومترا واسو بندو کی تصنیف کا شارح ہے۔ دھرم کیرتی (نیائے بندو کا مصنف) ونیت دیو اور شانت بھدر (نیائے بندو کے شارحین) دھرم اوتار (نیائے بندو کا شارح) رتن گیرتی، پنڈت اشوک اور رتناکر شانتی ان۔

بس سے چند کے مضامین بدھ مت اور ہیناتے کے چھ مقالات میں شایع ہو چکے ہیں۔ بدھ مت کے ان مصنفین کے مباحث اور اک انتاج اصول عارضیت اور اصول علتی استعداد کے متعلق ہیں جن سے کہ وجود کی نوعیت ثابت ہوتی ہے اور سلبی لحاظ سے ان کی دلچسپی ان وجود یاتی نظریوں پر ہوتی ہے جو نیائے سانکھیہ میں کلی تصورات کی نوعیت۔ نفی کل اور جزو کی نسبت اور حدود کے تعین کی تنقید اور تردید پر مشتمل ہے۔ ان مسائل پر ابتدائی بدھ مت کے غیر سوتران تک اور غیر ویدائے بھاشک نے شاید ہی کبھی غور کیا ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ اس بارے میں سب متفق ہیں کہ روح کا مستقل وجود نہیں۔ لیکن اس کا انکار انھوں نے علتی استعداد کی مدد سے کیا ہے۔ شنکر کے زمانہ تک ہندو فکر اور بودھ فکر کا ان امور میں اختلاف تھا کہ بودھ مستقل روح اور مستقل خارجی عالم کا انکار کرتے تھے برخلاف اس کے ہندو فلسفہ کم و بیش حقیقی ہے۔ یہاں تک کہ شنکر کے ویدانت میں بھی کسی نہ کسی مفہوم میں مستقل خارجی عالم کا وجود تسلیم کیا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ شنکر نے خارجی عالم کی صورتوں کو التباس مانا ہے۔ لیکن ان کا مستقل وجود ہے جو برہمہ ہے اور جو تمام باطنی اور خارجی مظاہر کی حقیقت ہے۔ سوتران تک عالم خارجی کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اس اصول عارضیت پر ان کے مناظرے نیائے اور سانکھیہ کے ساتھ ہوتے تھے۔ روح سے انکار اور مختلف وجودیاتی مسائل پر ان کی رائے خود ان کے اصول عارضیت کے مطابق ہے۔

ساتواں باب

جین مت کا فلسفہ

برہمنیت کے دائرے سے خارج جین مت اور بدھ مت کے فلسفیانہ تصورات میں اگرچہ انتہائی اختلاف ہے لیکن ابتدا میں چونکہ یہ دونوں راہبوں کی جماعتیں تھیں اس لیے ان میں بظاہر کچھ مشابہت پائی جاتی تھی۔ یورپ کے چند علمائے جینی ادب کے ناقص نمونوں کو پڑھ کر یہ غلط فہمی پیدا کر دی تھی کہ یہ بدھ مت کی ایک شاخ ہے۔ اسی طرح وہ ہندوستانی بھی جو اصل جینی ادب سے ناواقف ہیں اکثر ایسی غلطی کرتے ہیں۔ یہ قطعی طور پر ثابت کیا جا چکا ہے کہ جین مت بھی اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ بدھ مت۔ سب سے قدیم بدھ مت کی کتابوں میں جینیوں کا ذکر اکثر مخالف فرقے کے طور پر ہوا ہے۔ اور ان کے آخری پیغمبر وردھمان مہاویر کا ذکر بھی آیا ہے اور جینی مذہبی کتابوں میں بھی ان بادشاہوں کا ذکر آیا ہے جو مہاویر کے ہمعصر اور بدھ کے زمانہ میں موجود تھے۔ مہاویر بدھ کا ہمعصر ہے۔ لیکن وہ بدھ کی طرح اپنے مذہب کا بانی نہیں ہے۔ بلکہ خود ایک راہب ہے۔ جس نے جین مت اختیار کر لیا تھا اور رشی کے درجہ سے ترقی کرتا ہوا سب سے آخری پیغمبر (تیر تھنکر) ہو گیا۔ قدیم تعلیم میں آہستہ آہستہ جو بگاڑ شروع ہو گیا تھا اس کو سدھار کر وردھمان نے ایک نئی قوت محرکہ دی تھی۔ ان تمام مذہبوں میں جو اس زمانہ میں ویدک تعلیم کے خلاف پرچار کر رہے تھے یہی ایک ناستک مت ایسا ہے جس نے ہندوستان میں اپنا وجود قائم رکھا ہے۔ جین مت ویدوں کی سند سے انکار کرتا ہے۔ زندگی کے بارے میں اس کا نقطہ نظر قنوطی ہے۔ اور خدائے اعظم کے عقیدہ کو بھی قبول نہیں کرتا۔ لیکن بدھ مت کے خلاف اور برہمنیت کے موافق ذہن؛ اور مادہ کے مانند دوامی ہستیوں کو تسلیم کرتا ہے۔

پکے جینیوں کے نزدیک جین مت ازلی ہے اور دنیا کے لاانتہا مسلسل ادوار میں لاتعداد تیر تھنکروں کو متواتر الہام ہوا ہے۔ موجودہ دور عالم کا پہلا تیر تھنکر رشبھ تھا۔ اور سب سے آخر جو بیسواں پیغمبر وردھمان

مہاویر ہے۔ عام طور پر تھنکروں نے مرنے کے بعد موکش یا نجات حاصل کی۔ وہ نہ دنیاوی معاملات کی پرواکرتے تھے نہ ان پر اثر انداز ہوتے تھے۔ تاہم ان کو "دیوتا" سمجھا جاتا تھا اور ان کی پوجا کی جاتی ہے۔

نظم اور نثر میں جینیوں کا اپنا نادر ادب ہے جو سنسکرت اور پراکرت میں موجود ہے۔ ان کی تصانیف میں بڑی اُپج سے کام لیا گیا ہے اور ان کی شرحیں لکھی گئی ہیں۔ جینی علما نے ہندو ادب کے مختلف شعبوں مثلاً قواعد، سیرت نگاری، علم عروض، علم شعر اور فلسفہ پر لکھا ہے۔ خاص طور پر منطق جینی ادب میں قابل توجہ ہے۔

جیکوبی جینیوں کی چند عام خصوصیات بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ راہب کا سامان بہت سادہ زندگی تک محدود ہوتا ہے۔ اور ان کے مہیا کرنے کے لئے بھیک مانگنے کی اجازت ہے۔ اس سامان میں کپڑے، کمبل، بھیک مانگنے کا پیالہ، زمین جھاڑنے کے لئے ایک جھاڑو، اور کپڑے کا ایک ٹکڑا جو منہ پر لگا لیا جاتا ہے تاکہ گفتگو کے وقت کیڑے منہ میں نہ جائیں مشاغل ہیں یہ لوگ مور کے پروں یا گائے کی دُم کے بالوں کی جھاڑو استعمال کرتے ہیں۔ راہبوں کو سر منڈوانا یا بال نوچنا پڑتا ہے۔ بال نوچنے کے طریقہ کو ترجیح دیتے ہیں۔ راہب کے فرائض بے حد سخت ہیں۔ ان کو صرف تین گھنٹے سونے کی ہدایت دی جاتی ہے۔ اس سے بچے ہوئے وقت میں گناہوں سے ندامت ظاہر کرنے اور ان کے کفارہ میں مراقبہ یا مطالعہ میں گزارنا چاہیے۔ انہیں سہ پہر تک بھیک مانگنے اور کپڑوں اور دوسری چیزوں کو کیڑوں وغیرہ سے صاف رکھنے کے لئے ان کی اچھی طرح دیکھ بھال کرنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ عام آدمیوں کو چاہیے کہ وہ راہبوں کی تقلید کریں اور اپنے اعمال میں ان سے قریب تر ہونے کی کوشش کرنے کے لئے قسم کھائیں۔ اہنسا یا انتہائی احتیاط کے اصول کو کہ کسی جاندار کو نہ مارا جائے اس فقیرانہ زندگی میں آخری نتائج تک پہنچایا گیا ہے اور بڑی حد تک اہنسا کے اسی اصول کے مطابق دنیا دار کی زندگی مرتب ہوتی ہے۔

جینی علم وجود کے اساسی تصورات کا علم حاصل کرنے کے لئے برہمنیت اور بدھ مت کے تصورات کا مختصر بیان ضروری ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں چھاندوگیہ اپنشد میں یہ امر مسلمہ ہے کہ باوجود تمام تغیرات کے ایک مستقل جوہر حقیقی باقی رہتا ہے۔ عارضی صورت اور حالت کی نوعیت کی تشریح اور ثبوت از روئے عقل محال ہے۔ پس غیر متغیر جوہر حقیقی ہے اور تغیر پذیر صورتیں اپنے حواس کے دھوکے ہیں اور اشیاء محض نام روپ ہیں (دیکھو چھاندوگیہ ۶-۱) جن کو ہم ٹھوس پن، مرئیت، یا دوسری حسی کیفیات کہتے ہیں ان کی کوئی حقیقی ذات نہیں ہے کیونکہ وہ ہر آن ہمیشہ تغیر پذیر ہیں اور اوہام کی طرح ہیں جن کا کوئی حقیقی تصور عقل کی روشنی میں نہیں کیا جا سکتا۔

بدھ کے پیرووں کے نزدیک صرف کیفیات متغیرہ کا ادراک ہو سکتا ہے اور کوئی غیر متغیر وجود ان کے پس پردہ

نہیں ہے۔ مثلاً جب ہم مٹی کا ادراک کرتے ہیں تو وہ ایک خاص کیفیت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ اور جب ہم مٹی کے گھڑے کو دیکھتے ہیں تو وہ بھی ایک کیفیت ہی ہے۔ کیفیات سے جدا ہم کسی بے کیف وجود کا ادراک نہیں کر سکتے جس کو اُپنشدوں میں غیر متغیر اور مستقل متصور کیا گیا ہے۔ لہٰذا غیر متغیر اور مستقل وجود ہماری نادانی کا دھوکا ہے کیونکہ صرف کیفیات کی عارضی ترتیب ہی موجود ہے۔ کیفیات اس امر کی دلالت نہیں کرتیں کہ کوئی جوہر بھی موجود ہے جن سے وہ وابستہ ہیں۔ پس خالص وجود ناپید ہے کیونکہ ان کا ادراک نہ حواس سے ہو سکتا ہے نہ استناج سے۔

ہمیں معلوم ہے کہ جینی اور بودھ ہمعصر تھے اور خیال کیا جاتا ہے کہ وہ بعض اُپنشدوں کی تحریر کے زمانہ میں بھی موجود تھے۔ ان کے نزدیک برہمنیت کا یہ تصور صحیح نہیں ہے کہ صرف جوہر حقیقی ہے اور کیفیات محض باطل دکھاوے۔ اس کے علاوہ بدھ مت کے پیروؤں کے مطابق یہ بھی درست نہیں کہ جوہر کا کوئی مستقل وجود نہیں صرف عارضی کیفیات کا تغیر ہی موجود ہے۔ ان نظریوں سے انتہا پسندی کا اظہار ہوتا ہے اور یہ تجربہ کے سراسر منافی ہے۔ لیکن پھر بھی دونوں میں صداقت کُلّی نہ سہی، کچھ نہ کچھ شائبۂ صداقت ضرور موجود ہے۔ یہ بات تجربہ سے معلوم ہوتی ہے بلکہ ثابت ہے ان تمام تغیرات کے تین اجزا ہیں (۱) بعض ترتیب کیفیات ایسی ہیں جو غیر متغیر نظر آتی ہیں (۲) بعض نئی کیفیات ہیں جو پیدا ہوتی ہیں (۳) چند پرانی کیفیات ہیں جو فنا ہو چکی ہیں۔ یہ امر صحیح ہے کہ اشیاء کی کیفیات ہر آن تبدیل ہوتی ہیں۔ لیکن تمام کیفیات ہر آن نہیں بدلتیں۔ مثلاً جب مٹی کے تودے کو توڑ کر گھڑا بنایا گیا تو اس میں مٹی کا وجود مستقل ہے۔ یعنی اس تمام بناوٹ کا مفہوم یہ ہے کہ پُرانی کیفیات گم ہو گئیں اور نئی پیدا ہوئیں۔ لیکن اس میں کچھ حصہ ایسا ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے۔ مٹی کی ایک صورت غایب ہو جاتی ہے اور وہ دوسری صورت میں اپنے آپ کو پیدا کرتی ہے۔ اور کسی دوسری صورت میں مستقل طور پر باقی رہتی ہے۔ صرف ایسی غیر متغیر کیفیات کی وجہ سے کوئی شے تغیرات کے باوجود مستقل کہلاتی ہے۔ مثلاً سونے کے ڈلے سے جب ایک انگوٹھی تیار کرائی جاتی ہے تو ان میں وہ تمام خاص کیفیات جو سونے کے لفظ میں شامل ہیں برابر دکھائی دیتی ہیں اگرچہ سونے نے مختلف صورتیں بدلی ہیں۔ اور ہر ایسے تغیر سے قدیم کیفیت پیدا ہوتی ہے ایسی حالت میں سچ تو یہ ہے کہ ہمیشہ ایک مستقل وجود موجود ہے جس کا استحضار ایسی کیفیت کے دوام سے ہوتا ہے جس کے باعث مختلف تبدیلیوں کے باوجود اس کو جوہر کہا جاتا ہے۔ لہٰذا نوعیتِ وجود (ست) نہ تو قطعی ناقابل تغیر ہے، نہ عارضی، تعبیر کیفیت یا وجود ہے، بلکہ اس میں دونوں شامل ہیں۔ اس لیے تجربہ سے وجود کی تصدیق اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ ایک حقیقی وحدت پر مشتمل ہے۔ جوہر لمحہ بعض کیفیات کو کھو رہا ہے اور بعض نئی کیفیات کو پیدا کر رہا ہے۔ پس تصورِ وجود مشتمل ہے چند نئی کیفیات کی مستقل تو قیر اور چند پُرانی

کیفیات کے ختم ہونے پر۔ اس طرح جین مت عقل سلیم کے تجربہ کی بنا پر ویدانت اور بدھ مت کے انتہائی نظریوں میں ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔

وجود کا یہ تصور کہ وہ مستقل اور متغیر کا اتحاد ہے ہمیں فطری طور پر نسبتی کثرت وجود یا "انیک انت واد" کے نظریہ تک پہنچاتا ہے۔ یہ نظریہ اپنشدوں کی انتہائی مطلقیت اور بدھ مت کے کثرت وجود سے مختلف ہے۔ جینی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ کسی شے کا ایجاب مطلقاً نہیں کیا جا سکتا۔ پس تمام ایجاب چند قیود اور شرائط کے تحت صحیح ہیں۔ مثلاً جب کہا جائے کہ "یہ سونے کی صراحی ہے" تو اس کا وجود "درویہ" یا جوہر کے طور پر صرف سالموں کی ترتیب کی نوعیت کا ہے نہ کہ کسی دوسرے وجود کی طرح جیسے "آکاش"۔ سونے کی صراحی اس مفہوم میں جوہر ہے کہ وہ سالموں کی ترتیب ہے۔ لیکن زمانی یا مکانی مفہوم میں وہ جوہر نہیں ہے۔ پس ایک ہی وقت میں وہ جوہر ہے بھی اور نہیں بھی۔ وہ اس مفہوم میں سالمی ہے کہ وہ خاکی سالمات کا مرکب ہے۔ لیکن اس مفہوم میں غیر سالمی ہے کہ وہ پانی کے سالموں کا مرکب نہیں۔ اس کے علاوہ سونا تو خاکی سالموں کا مرکب ہے۔ اس مفہوم میں کہ سونا خاک کا ایک دھاتی تغیر ہے نہ کہ خاک کے کسی اور تغیر کا جیسا کہ مٹی اور پتھر میں ہے۔ اور پھر وہ دھات کے سالموں کا مرکب ہے اس مفہوم میں صحیح ہے کہ وہ سونے کے سالموں سے مرکب ہے نہ کہ لوہے کے سالموں سے اس کے سوائے اس مفہوم میں وہ صراحی سونے کے سالموں سے بنی ہوئی ہے کہ صاف کیے ہوتے اور پگھلائے ہوتے سونے سے بنی ہے نہ کہ خام سونے سے۔ اور وہ ایسے سونے سے بنی ہوئی ہے جو دیودت سنار سے پگھلایا اور صاف کرایا گیا ہے اور تیار کرایا گیا ہے نہ کہ کسی دوسرے سنار سے۔ مذکورہ بالا شرایط سے صراحی کا سالمات سے تیار کرایا جانا اس معنی میں صحیح ہے کہ وہ صراحی کی شکل میں ترتیب دیا گیا ہے نہ کہ کسی اور برتن کی شکل میں۔ اس طرح استدلال کرتے ہوئے جینیوں کے نزدیک ایک شے کے متعلق تمام ایجابات صحیح ہیں۔ لیکن صرف ایک محدود معنی میں۔ تمام اشیاء گویا لاتعداد کیفیات سے متصف ہیں اور ہر ایک کیفیت ایک خاص مفہوم میں ایجاب کی جا سکتی ہے۔ جیسے کہ ایک معمولی صراحی بے انتہا ایجابات کی معروض ہے جس میں لاتعداد کیفیات اور لاتعداد زاویہ نگاہ موجود ہیں۔ اور جو سب محدود معنی میں صحیح ہیں نہ کہ مطلق معنی میں (گن رتن کا جین مت درشن سموچے۔ صفحہ ۲۱۱)۔

اس لحاظ سے ایجابی نسبت سے غریبی کا ایجاب دولت پر مبنی نہیں ہو سکتا۔ لیکن سلبی نسبت میں ایسا ایجاب ممکن ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ایک غریب آدمی کے پاس دولت نہیں ہے تو غریب آدمی سلبی طور پر دولت سے موصوف ہے نہ کہ ایجابی طور پر۔ اس طرح ایک شے ایک نسبت میں دوسری چیز سے ایجاب کی جا سکتی ہے اور دوسری نسبت میں وہی چیز اس سے ایجاب نہیں کی جا سکتی۔ ایسے مختلف نقطہ ہائے نظر جن کی بنا پر اشیا کسی ایک کیفیت سے موصوف سمجھی جاتی ہیں یا کسی سے ان کی نسبت ظاہر کی جاتی ہے تو ان کو اصطلاحاً "نیئے"

کہا جاتا ہے۔

چیزوں کی تصدیق کے لیے ہمارے پاس دو طریقے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہم کسی چیز کی کثیر خصوصیات اور کیفیات کا ادراک کر سکتے ہیں۔ لیکن ان کو اسی چیز میں متحد سمجھتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ "یہ کتاب ہے" تو ہم اس کی خاص کیفیات کو اس سے الگ نہیں دیکھتے۔ بلکہ کیفیات اور خصوصیات کا اس طرح ادراک کیا جاتا ہے کہ وہ اس چیز سے جدا نہیں ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم کیفیات کو تو الگ خیال کریں اور اس چیز کو محض دھوکا سمجھیں (بدھ مت کا نظریہ)۔ اس لحاظ سے میں کتاب کی بہت سی مختلف کیفیات الگ الگ بتا سکتا ہوں اور یہ تسلیم کر سکتا ہوں کہ صرف اشیاء کی کیفیات ہی قابل ادراک ہیں۔ ان کے علاوہ کتاب کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔ ان دو مذکورہ نقطہ ہائے نظر کو بالترتیب "درویہ نئے" اور "پریایانئے" کہا جاتا ہے۔ "درویہ نئے" تین شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے (۱) نیگم نئے (۲) سنگرہ نئے اور (۳) ویوہار نئے۔

جب ہم کسی چیز کا بیان خالص عقل سلیم کے نقطۂ نظر سے کرتے ہیں تو ہمارے تصورات واضح اور درست نہیں ہوتے۔ مثلاً میرے ہاتھ میں ایک چیز ہے۔ اور یہ سوال کیا جاتا ہے کہ تمہارا ہاتھ خالی ہے۔ میں جواب دیتا ہوں نہیں۔ کچھ ہے۔ یا کہہ سکتا ہوں کہ میرے ہاتھ میں ایک کتاب ہے۔ ظاہر ہے کہ پہلے جواب میں کتاب کو بہت ہی عام نقطہ نظر سے دیکھا گیا کہ وہ کتاب ایک چیز کے طور پر ہے۔ حالانکہ دوسری صورت میں اس خاص وجود کو بطور کتاب کہتا ہوں۔ اس کے علاوہ جب میں ایک کتاب کا صفحہ پڑھ رہا ہوں تو میں کہہ سکتا ہوں کہ کتاب پڑھ رہا ہوں۔ حالانکہ واقعی اس کتاب کا ایک صفحہ پڑھ رہا ہوں۔ کبھی میں الگ الگ کاغذ پر لکھتے ہوتے یہ کہوں کہ جین فلسفہ پر یہ میری کتاب ہے تو حالانکہ اصل میں وہ کتاب نہیں بلکہ صرف الگ الگ کاغذات ہیں۔ اس طرح پہلے ترتیب عقل سلیم کے طریقہ سے چیزوں کو دیکھنا کہ جس میں نہ عام ترین خصوصیت کو بطور وجود کے نقطہ نظر سے غور کیا جاتا یا نہ کسی دوسری دوسری خاص خصوصیت سے ان پر نظر ڈالی جاتی ہے بلکہ صرف اسی طرح دیکھا جاتا ہے جیسی کہ وہ پہلی نظر میں معلوم ہوتی ہے۔ اصطلاحاً اس نقطہ نظر کو "نیگم نئے" کہتے ہیں۔ غالباً اس قیاس پر یہ تجربی رائے قایم ہوتی ہے کہ شئے ایک طرف عام ترین اور دوسری طرف بالکل خاص کیفیت سے موصوف ہوتی ہے۔ ہم ان میں سے کسی ایک کیفیت پر اصرار کرتے ہیں اور دوسری کیفیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ جینیوں کا کہنا ہے کہ نظام فلسفہ نیائے اور ویشیشک تجربہ کی تعبیر اسی نقطہ نظر سے کرتے ہیں۔

"سنگرہ نئے" ایسا نقطہ نظر ہے کہ جس میں اشیا کو عام ترین زاویۂ نگاہ سے غور کیا جاتا ہے اس لحاظ سے ہم تمام انفرادی چیزوں کو عام ترین اور اساسی پہلو سے بیان کر سکتے ہیں کہ وہ "موجود" ہیں۔ جینی اس کو اشیا کا ویدانتی طریقہ ادراک کہتے ہیں۔

"ویوہارنئے" کے نقطہ نظر کے مطابق اشیاء کے حقیقی جوہر کو سمجھنے کے لئے واقعی عملی تجربے کے زاویہ نظر سے غور کرنا چاہیئے جس میں کلی اور جزوی خصوصیات جو گزشتہ زمانہ سے موجود ہوں اور آئندہ باقی رہیں متحد ہو جاتی ہیں۔ لیکن ہمیشہ اس میں خفیف تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ یہ وہ تغیر ہیں جو متحد طریقوں سے ہمارے کام آتے ہیں۔ مثلاً ایک کتاب جس کی بے شک چند عام خصوصیات ہوتی ہیں جو تمام کتابوں میں مشترک ہیں۔ لیکن اس کی خاص خصوصیات بھی ہیں۔ اس کے سالمے مسلسل جگہ تبدیل کر رہے ہیں، اور دوبارہ ترتیب پار ہے ہیں۔ لیکن پھر بھی یہ کتاب کے طور پر گزرے ہوئے زمانہ سے چلی آرہی ہے اور آئندہ زمانہ میں بھی رہے گی۔ یہ تمام خصوصیات ہمارے روزمرہ کے تجربہ کی کتاب کا جوہر متصور ہوتی ہیں۔ ان میں سے کوئی خصوصیت بھی الگ نہیں کی جا سکتی اور نہ کتاب کا تصور کہلائی جا سکتی ہے۔ جینیوں کے خیال میں یہ ادراک اشیاء کا وہ نقطہ نظر ہے جس کو نظام سانکھیہ قبول کرتا ہے۔

"پریایانئے" کا پہلا نظریہ جس کو "رجوسوتر" کہتے ہیں بھی بدھ مت کا نقطہ نظر ہے کہ وہ کسی چیز کے وجود کو ماضی یا مستقبل میں تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک کوئی شے صرف خصوصیات کا اجتماع ہے جو کسی معلول کو پیدا کر سکتا ہے ہر ایک نئے لمحے میں کیفیات کی نئی ترتیبیں ہوتی ہیں۔ اور ان ہی کو اشیاء کے تصور کا صحیح جوہر خیال کیا جا سکتا ہے۔

جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا ہے "نئے" کو محض نقاط نظر یا اشیاء کے ادراک کا پہلو کہا جا سکتا ہے اور یہ تعداد میں لاانتہا ہیں متذکرہ بالا چار نقاط نظر سے تو ان کی بڑی بڑی اقسام کا اظہار ہوتا ہے۔ جینیوں کے نزدیک نیائے ویشیشک، ویدانت، سانکھیہ اور بودھوں میں سے ہر ایک نے ان چار نقاط نظر سے اپنے نقطہ نظر کی تعبیر اور تجربہ کی کوشش کی ہے۔ اور ہر ایک کا ادعا ہے کہ صرف اسکا نقطہ نظر ہی درست ہے اور دوسرے نقاط نظر درست نہیں ہیں۔ لیکن یہ ان کی غلطی ہے کیونکہ ہر نقطہ نظر سے بہت سے خیالوں میں سے صرف ایک خیال کا اظہار کیا جا سکتا ہے۔ کسی نقطہ نظر سے کسی امر کی تصدیق محدود معنی اور محدود شرائط میں ہی صحیح ہو سکتی ہے۔ حالانکہ بے شمار نقطہ نظر اور لاانتہا تصدیقوں کے ذریعہ چیزوں پر غور کیا جا سکتا ہے۔ پس ہر "نئے" یا ہر نقطہ نظر سے جو تصدیق کی جاتی ہے یا حکم لگائے جا سکتے ہیں وہ مطلق نہیں ہو سکتے۔ حتیٰ کہ ان ہی چیزوں کے بارے میں متناقض تصدیقیں دوسرے نقطہ نظر سے صحیح باور کرائی جا سکتی ہیں۔ پس ہر تصدیق کا صحیح ہونا صرف مشروط ہے اور کسی مطلق نقطہ نظر سے تو اس کا خیال بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے ہر ایک تصدیق کی صحت کے یقین کے لئے یہ ضروری ہے کہ "ہو سکتا ہے" کا فقرہ استعمال کیا جائے اس سے ظاہر ہوگا کہ تصدیق نسبتی ہے جو ایک نقطہ نظر سے چند تحفظات کے تحت کی

جاتی ہے نہ کہ کسی مطلق مفہوم میں، کوئی تصدیق ایسی نہیں ہے جو بالکل صحیح ہو اور نہ کوئی تصدیق ایسی ہے جو بالکل غلط ہو۔ اس طریقہ سے ہم "سیادواد" کے مشہور جینی نظریہ پر پہنچ جاتے ہیں (دیکھو شیش او ٹیک بھاشیہ صفحہ ۸۹۵)

"سیادواد" کے مطابق ایک شئے میں متضاد ترین خصوصیات لاتعداد انواع میں متلازم ہو سکتی ہیں۔ خواہ کسی نقطہ نظر (نئے) سے تصدیق کی جائے۔ اس کو کسی صورت میں مطلق تصور نہیں کیا جا سکتا۔ تمام تصدیقیں "ہو سکتا ہے کہ وہ ہو" کے مفہوم میں حقیقی ہیں۔ اور ایک مفہوم میں تمام تصدیقیں باطل ہیں۔ ایک لحاظ سے تمام تصدیقیں غیر معین اور ناقابل تصور ہیں۔ ایک مفہوم سے تمام تصدیق صحیح اور باطل ہیں۔ ایک مفہوم سے تمام ایجاب صحیح اور غیر معین ہیں۔ تمام تصدیق ایک معنی کر کے صحیح، باطل اور غیر معین ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ "گھڑا ہے" یا اس کا وجود ہے۔ لیکن در اصل یہ کہنا زیادہ صحیح ہے کہ "ہو سکتا ہے کہ وہ گھڑا ہو" ورنہ اگر وجود سے مراد ہر قسم کا مطلق وجود ہو تو یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے کہ وہ مٹی کا تودہ ہو۔ یا ستون ہو۔ یا کپڑا یا اور کوئی چیز ہو۔ یہاں وجود محدود ہے اور گھڑے کی صورت میں اس کی تعریف کی گئی ہے۔ گھڑے سے مراد وجود مطلق نہیں ہے بلکہ محدود قسم کا وجود ہے جو گھڑے کی صورت سے معین ہوتا ہے۔ پس گھڑے سے مراد وہ محدود قسم کا وجود ہے جس پر گھڑے کے وجود کا ایجاب ہوا ہے نہ کہ کلی اور مطلق یا لا محدود وجود۔ مزید براں گھڑے کا وجود تمام اشیاء عالم کی نفی سے معین ہوتا ہے اور گھڑے کی کیفیت یا خصوصیت یا سرخ رنگ کی دکھاوٹ اسی وقت سمجھ میں آتی یا معین ہوتی ہے جبکہ اس کے صنف کے تمام لاتعداد اختلافات کی نفی ہو اور ان خصوصیات سے مختلف بے شمار خصوصیات اور کیفیات کی متحدہ نفی کے باعث جن سے وہ گھڑا مرتب ہوا ہے گھڑے کا تصور یا تعریف کی جا سکتی ہے۔ ہم جس کو گھڑے کا وجود کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ خود کے سوائے باقی تمام کی نفی ہے۔ اگر ہم کہیں گھڑا یہاں ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ گھڑا وہاں نہیں ہے۔ پس ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ گھڑے کے وجود کا ایجاب صرف اس مقام پر صحیح ہے۔ دوسرے مقام پر باطل ہے۔ اس لیے ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ "ہو سکتا ہے کہ ایک لحاظ سے گھڑا ہے" اور "دوسرے مفہوم سے ہو سکتا ہے کہ گھڑا نہ ہو"۔ ان دو پہلوؤں کو متحد کرتے ہوتے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک مفہوم میں گھڑا نہیں ہے۔ دونوں ایجاب اور نفی کے پہلوؤں سے گھڑے کا وجود مسلم ہے۔ لیکن اگر ہم کسی پہلو پر بغیر زور دیے ہوئے گھڑے کے دونوں مختلف اور متضاد قضایا پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ گھڑے کی ماہیت یا اس کا وجود غیر محدود، ناقابل اظہار اور ناقابل تصور ہے کیونکہ ہم عدم اور وجود کا ایک ہی چیز پر ایجاب نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن چیزوں کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ ہم مجبور ہیں پس تمام ایجاب صحیح، غلط اور صحیح بھی اور غلط بھی ہیں اور اس طرح ناقابل اظہار، ناقابل

تصور اور نا قابل تعین ہیں۔ ان چاروں کو دوبارہ متحد کرنے سے تین تصدیقیں برآمد ہوتی ہیں (۱) یہ کہ ایک مفہوم سے ہو سکتا ہے کہ گھڑا ہے (۲) تاہم نا قابل بیان ہے (۳) یہ کہ گھڑا نہیں ہے اور نا قابل بیان ہے۔ یا بالآخر اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ گھڑا ہے۔ نہیں ہے۔ اور نا قابل بیان ہے۔ اس لئے جینیوں کے نزدیک تصدیق یا قضیہ اپنی نوعیت میں مطلق نہیں ہے۔ ہر ایک اپنے محدود مفہوم میں درست ہے۔ ان میں سے ہر ایک پر ساتوں صورتیں صادق آتی ہیں جنکو اصطلاحاً "سپت بھنگی" کہا جاتا ہے۔

جینی یہ کہتے ہیں کہ ہند و فلسفہ کا ہر نظام اپنے اپنے زاویہ نگاہ سے خود کو حقیقی سمجھتا ہے اور یہ کہ صرف اُسی کا نقطہ نظر صحیح ہے۔ اور یہ غور نہیں کیا جاتا کہ حقیقت کی یہ حالت ہے کہ صداقت کا دعویٰ محض مشروط ہے اور صرف چند شرطوں اور حالتوں یا چند مفہوموں میں صادق آتا ہے۔ اس لیے ایسی کوئی تصدیق ممکن نہیں ہے جو قطعی اور کُلی طور پر صحیح ہو۔ کیونکہ ایک متضاد و متناقص تصدیق قضیہ کے ایک مفہوم یا دوسرے مفہوم پر بھی صادق آسکے گی۔ چونکہ تمام حقیقت جزواً مستقل اور غیر مستقل ہے اور چونکہ وہ نئی صورت پیدا کرتی ہے اور پرانی کو گم کرتی ہے وہ نسبتہً مستقل اور غیر مستقل ہے لہٰذا صداقت کے متعلق ہماری تمام تصدیقیں نسبتاً صحیح اور غیر صحیح ہیں۔ وجود۔ عدم وجود اور غیر محدود یہ تین مقولے کسی قضیہ کی ترتیب کی تمام تبدیلیوں کے ساتھ مساوی طور پر ایک نہ ایک مفہوم میں حاصل ہوتے ہیں۔ کوئی کُلی اور مطلق ایجاب یا سلب نہیں ہے اور تمام قضایا کا جواز اس ایک شرط پر مبنی ہے۔ "نئے" کے اصول کی "سیادراد" کے اصول کے ساتھ یہ نسبت ہے کہ ہر "نئے" میں قضیہ کی اتنی ہی صورتیں ہیں جتنی کہ سیادواد سے ظاہر ہوتی ہیں۔ پس ایسے قضیہ کی صحت صرف مشروط ہوتی ہے۔ کوئی قضیہ کسی نئے کے مطابق بناتے وقت اگر یہ امر ذہن نشین رہے تو سمجھنا چاہئے کہ "نئے" کا استعمال صحیح طور پر ہوا ہے۔ ورنہ دوسرے نظامات کی طرح غلطی کا امکان رہے گا۔

بدھ مت کے پیرو یہ تسلیم کرتے ہیں کہ کسی شے کے وجود کا ثبوت اس اثر پر منحصر ہے جو وہ ہمارے اندر پیدا کرتی ہے۔ وہی شے جو کچھ اثر پیدا کر سکتی ہے موجود ہوتی ہے اور جو اس سے قاصر ہوتی ہے وہ عدم کے برابر ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک پیدائش اثر ہی وجود کی تعریف ہے۔ نظری طور پر وہ یہ سمجھتے ہیں کہ چونکہ اثر کی ایک اکائی، اثر کی ہر دوسری اکائی سے جدا ہے اس لئے ہر اثر مختلف وحدتوں کا ایک تسلسل ہے۔ یا اس کو اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس امر کے قائل تھے کہ ہر لحہ نئے نئے جواہر کا تسلسل ہے۔ پس تمام اشیا عارضی ہیں۔ جینیوں کا یہ کہنا ہے کہ اثر کے پیدا ہونے کو وجود کا ثبوت ماننے میں استدلال یہ ہے کہ ہم اس شے کے وجود کے قائل ہیں جو ایک تجربے کے مطابق معلوم ہو۔ ہم اپنے تجربہ کی وحدت کی بنا پر شئے کے

وجود کو اس کا سبب قرار دیتے ہیں۔ اصولاً یہ امر بدھ مت کے پیروؤں کا مجوزہ ہے کہ ہر شے جو پیدا ہوتا ہے ہر لمحہ نہیں ہے۔ پس تمام اشیا عارضی ہیں۔ دراصل یہ ایک مغالطہ ہے۔ کیوں کہ تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شے کا وجود ہر لمحہ نہیں بدلتا بلکہ اس کا کچھ جزو مستقل رہتا ہے (مثلاً سونے کے زیور میں سونا مستقل رہتا ہے اگرچہ زیور کی شکلیں تغیر پذیر ہیں۔) اس تجربہ کی بنا پر ہم کس طرح دعوا کر سکتے ہیں کہ ہر ایک چیز ہر لمحہ کلیتاً مفقود ہو جاتی ہے اور نئی چیزیں بن جاتی ہیں۔ پس ہم ہر لمحہ تجریدی اور بے اصل خیالات کو ترک کر کے تجربہ پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ذات یا وجود کا تصور ایسے استقلال کے تصور پر مشتمل ہے جو تغیر کے ساتھ ساتھ ہے۔ جینیوں کے نزدیک دوسرے نظامات کے نقائص یہ ہیں کہ وہ تجربہ کی تعبیر ایک خاص نقطہ نظر (نئے) سے کرتے ہیں۔ اور جینی ایسے ہیں جو تجربہ کو تمام نقاط نظر سے جانچتے ہیں اور جو صداقت برآمد ہو اس پر اتفاق کرتے ہیں اگرچہ کامل اتفاق نہیں ہوتا لیکن موزوں تحفظ اور قید کے ساتھ ضرور ہوتا ہے۔ جینیوں کے نزدیک "ارتھ کریاکارتو" کا اصول مرتب کرنے میں بدھ کے پیروؤں نے پہلے تجربہ کی شہادت پر تحقیق کی علامات ظاہر کیں۔ لیکن اپنی تحلیل میں وہ بہت جلد ہی یک طرفہ ہو گئے اور نا دا جب مجرد تخیلات میں مبتلا ہو گئے جو یکدم تجربہ کے خلاف ہونے لگے۔

پس اگر ہم تجربہ سے دیکھیں تو نہ ذات کا انکار کر سکتے ہیں نہ خارجی عالم کا۔ علم سے جس طرح صاف اور واضح شکلوں میں خارجی عالم کی تصدیق ہوتی ہے اسی طرح اس امر کی بھی تصدیق ہوتی ہے کہ ایسا علم میری ذات کا جزو خاص ہے۔ اس طرح یہ محسوس ہوتا ہے کہ علم خود میری اپنی ذات کا اظہار ہے۔ تجربہ سے ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ علم خارجی عالم سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس سے ہمارے اندر علم اور چند چیزوں کا اظہار ہوتا ہے۔ جس سے ہمیں واقف کرایا جاتا ہے۔ پس علم کا ظہور چند چیزوں کی معروض ترتیب کے متوازی ہے جو خاص موزونیت سے موصوف ہیں اور کسی لمحہ میں کسی نہ کسی طرح ان کا بھی ادراک ہو جاتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے ہمارے تمام تجربات خود ہمارے باطن میں ہیں کیوں کر کسی نہ کسی طرح معین طور پر ہمارے تجربات ہماری اپنی ذات کے ہی تغیرات ہیں۔ علم خود ذات کی صفت ہونے کی وجہ سے بغیر حواس کی مدد کے خود ذات میں ظاہر ہوتا ہے۔ علم کے شعوری اور غیر شعوری عنصر میں امتیاز نہ کرنا چاہیے جیسا کہ سانکھیہ کا خیال ہے اور نہ علم کو چیزوں کی نقل سمجھنا چاہیے جیسا کہ ساوترانتک کے حامیوں کا خیال ہے۔ کیوں کہ چیز کی مادیت کی نقل سے خود علم بھی مادی ہو جائیگا۔ علم تو بے کیف ذات کا جزو ہے جو خود تمام چیزوں کو ظاہر کرتا ہے۔ میمانسا کی رائے سے علم مطلقہ کا جواز خود علم (سوتہ پرامانیہ) سے ثابت ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال غلط ہے۔ دونوں منطقیانہ اور نفسیاتی نقطہ نظر سے علم کا جواز خارجی مماثل واقعات پر مبنی ہے۔ لیکن ان صورتوں میں جہاں گزشتہ مطابقت کے علم سے ایک صحیح اعتقاد پیدا کیا گیا ہے وہاں صداقت کا نفسیاتی یقین معروض واقعات کے حوالہ کے بغیر ہو سکتا ہے۔ خارجی عالم تو اسی طرح موجود ہوتا ہے

جس طرح اس کی تصدیق تجربہ سے ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ تو ایک غیر واجبی مفروضہ ہے۔ علم تو خود ہماری ذات کا ظہور ہے۔ اس طرح ہم جینی مابعد الطبیعات پر جا پہنچتے ہیں۔

جینی کہتے ہیں کہ تجربہ کے لحاظ سے تمام چیزیں جاندار (جیو) اور بے جان (اجیو) میں تقسیم ہو سکتی ہیں۔ اصول حیات جسم سے بالکل جدا ہے۔ اور یہ خیال بھی غلط ہے کہ زندگی جسم کا خاصہ یا پیداوار ہے (جین واتسک صفحہ ۶۰) بلکہ اصول حیات کی وجہ سے خود جسم زندہ معلوم ہوتا ہے یہی اصول کو روح کہتے ہیں اور خارجی اشیاء کی طرح روح براہ راست مطالعہ باطن سے معلوم ہو سکتی ہے وہ محض علامتی چیز نہیں ہے جو کسی بیان یا فقرے سے ظاہر ہو سکے۔ یہ رائے میمانسا کے بڑے ذی سند پربھاکر کے خلاف ہے (کمل مارننڈ۔ صفحہ ۲۳) روح اپنی خالص حالت میں لامتناہی ادراک (اننت درشن)، لامتناہی علم (اننت گیان)، لامتناہی برکت (اننت سکھ) اور لامتناہی قوت (اننت ویریہ) سے موصوف ہے یعنی وہ تو کامل مطلق ہے لیکن بالعموم چند خاص ناجی روحوں کو چھوڑ کر دوسری تمام روحوں کی قوت و پاکیزگی کرم کے مادے کے باریک نقاب سے پوشیدہ ہے جو بے آغاز زمانے سے جمع ہو رہا ہے۔ یہ روحیں لاانتہا ہیں، جواہر ہیں اور ازلی ہیں۔ حقیقت میں وہ دنیاوی عالم میں لاتعداد مکانی نقاط کو گھیرے ہوئے ہوتی ہیں۔ ان کا قد و قامت محدود ہوتا ہے۔ نہ بہت بڑا نہ بہت چھوٹا۔ روحیں جن جسموں میں قابض ہوتی ہیں انہی کے حجم کے برابر ہو جاتی ہیں (ہاتھی میں بڑی اور چیونٹی میں چھوٹی) یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جینیوں کے نزدیک روح تمام جسم میں نفوذ رکھتی ہے اور اس میں رہتی ہے۔ وہ بال کے سرے سے پیر کے ناخن تک پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔ اور جب کبھی جسم میں کسی جگہ کسی احساس کا سبب پیدا ہو فوراً محسوس کر لیتی ہے جس طرح ایک چراغ ایک کمرہ میں ایک کونے میں رکھا رہے تب بھی سارے کمرے کو روشن کر دیتا ہے اسی طرح روح تمام جسم پر قبضہ کر لیتی ہے۔ جینی جیووں کی تقسیم ان کے آلات حس کی تعداد کے لحاظ سے کرتے ہیں۔ ادنیٰ ترین طبقہ نباتات کا ہے جو صرف لمس کا ایک حسی آلہ رکھتا ہے۔ اس سے اعلیٰ طبقہ کیڑوں کا ہے جو لمس اور ذائقہ کے حسی آلات رکھتے ہیں۔ اس کے بعد چیونٹیوں کا طبقہ ہے جو لمس، ذائقہ اور شامہ رکھتی ہیں۔ ان سے اعلیٰ طبقہ شہد کی مکھیوں کا ہے جو لمس، ذائقہ، شامہ کے علاوہ بصری آلۂ حس بھی رکھتی ہیں ان سے اوپر ریڑھ دار جانور ہیں جن کے پانچ حواس کے پانچ آلات ہیں۔ ان سے اعلیٰ طبقہ میں انسان ہیں جو علاوہ ان آلات کے ایک باطنی حسی آلہ یعنی "من" بھی رکھتے ہیں جس کے اثر سے وہ ناطق کہلاتے ہیں۔

جینیوں کے نقطہ نظر سے ادنیٰ ترین جانوروں کو بھی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خاک، پانی، آگ، ہوا، ان چار عناصر میں روحیں جان ڈال دیتی ہیں۔ پس خاک کے ذرات روحوں کے جسم ہیں جنکو ہم عنصری زندگیاں کہہ سکتے ہیں پیدا ہوتے ہیں اور مر جاتے ہیں۔ اور دوسرے عنصری جسم کو اختیار کرتے ہیں۔
یہ عنصری زندگیاں کثیف یا لطیف ہوتی ہیں۔ لطیف ہونے کی صورت میں وہ غیر مرئی ہوتی ہیں۔ تمام عالم لطیف وجودوں سے معمور ہے جن کو اصطلاحاً "نگد" کہا جاتا ہے۔ یہ لاتعداد روحوں کے مجموعے ہیں اور بہت چھوٹے چھوٹے گچھوں کی شکل میں سانس لینے اور غذا پانے کی قوت میں مشترک ہیں اور بے انتہا تکلیف کا تجربہ کر رہے ہیں۔ نگدان روحوں کے مقام پر دوسری روحوں کو مہیا کرتے ہیں جو موکش حاصل کر چکی ہیں۔ لیکن کسی نگد کا بہت ہی تھوڑا حصہ دنیا کی تمام خالی جگہ کو بھرنے کے لئے کافی ہے جو بے آغاز زمانے سے لے کر حال تک عالم کے تمام روحوں کے نروان کی وجہ سے خالی کہلا سکتی ہے۔ اس لیے یہ واضح ہے کہ (سنسار) دنیا کبھی حیاتی وجودوں سے خالی نہ رہیگی۔
جیو اپنے ثواب و عذاب کی وجہ سے دیوتا، انسان، جانور، وغیرہ کے طور پر پیدا ہوتے ہیں۔
کرم کا مادہ موجود ہونے سے روح کسی جسم کو اختیار کرتی ہے۔ پاک روحوں کا طبعی کمال مختلف کرم کے مادہ کی وجہ سے ناپاک ہو جاتا ہے جس سے تفصیلات کا صحیح علم تاریک ہو جاتا ہے۔ اس کو "گیان آورنیہ" کہا جاتا ہے اور جو صحیح ادراک کو تاریک کر دیتا ہے اس کو "درشن آورنیہ" کہتے ہیں جیسا کہ خواب میں ہوتا ہے۔ جس کرم کے مادہ سے روح کی فطری مسرت تاریک ہو جاتی ہے اور اس میں لذت والم پیدا ہو جاتے ہیں اس کو "ویدانیہ" کہتے ہیں۔ اور جو ایمان اور صحیح کردار کی طرف روح کے صحیح انداز فکر کو تاریک کر دیتے ہیں ان کو "موہانیہ" کہتے ہیں۔ ان چار کرموں کے علاوہ اور بھی چار کرم ہیں جو (۱) کسی زندگی میں مدت حیات کا تعین کرتے ہیں (۲) کسی خاص جسم کو اس کی عام اور مخصوص کیفیات اور قویٰ کے ساتھ متعین کرتے ہیں (۳) جو کسی کی قومیت، ذات، خاندان اور سماجی حیثیت وغیرہ کو متعین کرتے ہیں۔
(۴) اور جو روح کی جبلی قوت کو متعین کرتے ہیں جس کی مزاحمت سے ٹھیک کام کرنے کی خواہش رک جاتی ہے۔ ہم اپنے تمام خیالات اور افعال کے ذریعہ مسلسل ایک کرم کا مادہ پیدا کرتے ہیں جو خود کو روح میں ڈال دیتا ہے۔ اور جذبات کے ہیجان سے اتصال پا کر روح سے چپک جاتا ہے۔ یہ مادہ برے کرموں کے مادے کو محفوظ رکھنے میں آٹھ طریقوں سے عمل کرتا ہے اور آٹھ درجوں میں منقسم ہے جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ یہی کرم قید اور غم کی جڑ ہے۔ اسی کرم کے مادہ سے جب اچھے، برے یا بے تعلق اعمال سرزد ہوتے ہیں تو وہ ہم میں لذت والم یا بے تعلقی کا احساس پیدا کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ

ادراک اور انتاج کے ذریعہ جو علم ہم حاصل کرتے ہیں وہ بھی کرم کے اثر کا نتیجہ ہے جس کے مطابق کسی خاص علم پر سے کوئی خاص پردہ اٹھ جاتا ہے اور ہم علم حاصل کرتے ہیں۔ خود ہمارے کرموں سے ہمارے علم و احساسات کے پردے اس طرح اُٹھ جاتے ہیں کہ ہمیں اسی قسم کا علم حاصل ہوتا ہے جس کے ہم مستحق ہیں۔ ایک مفہوم سے تمام علم و احساس باطن میں پیدا ہوتے ہیں اور خارجی چیزیں تو صرف ہم وجودی خارجی شرطیں ہیں۔

کسی خاص کرم کے مادے کا اثر جب ایک بار پیدا ہو جاتا ہے تو اس کو خارج کر کے روح سے باہر کر دیا جاتا ہے۔ کرموں کو پاک کرنے کے اس عمل کو "نرجرا" کہتے ہیں۔ اگر کوئی نئے کرم کا مادہ جمع نہ ہو تو کرموں سے روح بتدریج صاف ہوتی جاتی ہے لیکن صورت حال یہ ہے کہ جب ایک کرم سے روح صاف ہو جاتی ہے تو دوسرے کرم داخل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح خارج ہونے اور داخل ہونے کے اعمال بیک وقت روح پر دباؤ ڈالتے ہیں کہ وہ ہستی کے دنیاوی چکر اور تناسخ کے عمل کو جاری رکھے۔ ہر انسان کی روح مرنے کے بعد اس کے کرموں کے لطیف جسم کے ساتھ نئی پیدائش کے مقام کو چند لمحوں میں قبول کر لیتی ہے اور نئے جسم کی جسامت کے لحاظ سے وہ بڑھ جاتی ہے یا سکڑ جاتی ہے۔

بالعموم کرم اثر پیدا کرتا ہے اور اپنے خاص نتایج برآمد کرتا ہے لیکن مناسب کوششوں سے بہر حال کرم کو برابر موجود رہنے کے باوجود اثر پذیر ہونے سے موقوف کیا جا سکتا ہے۔ ایک صورت یہ بھی ہے کہ نہ صرف کرم کو روکا جاتا ہے بلکہ معدوم بھی کیا جاتا ہے۔ اس حالت میں موکش یا نجات حاصل ہوتی ہے۔ لیکن بہر حال عام طور پر نیک لوگوں کی ایسی حالت بھی ہوتی ہے جن کے بعض کرم معدوم ہو چکے ہیں بعض ساکت ہیں اور بعض اپنا عمل جاری رکھے ہوئے ہیں۔

کرم کی وجہ سے تمام روحیں دنیا کے قدرتی عمل کے تجربات برداشت کرتی ہیں اور زندگی کے مختلف میدان عمل میں دیوتا، انسان، حیوان وغیرہ کے طور پر جنم لیتی اور پھر بار بار پیدا ہوتی ہیں۔ کرم سے مراد ایک قسم کے مادے کے زیر سالمی ذرات ہیں اور روح میں کرم کے ذرات کے ہجوم کو جین مت کے پیرو "آسرو" کہتے ہیں۔ یہ کرم ہمارے من کے خیالات اور جسم کے اعمال سے پیدا ہوتے ہیں۔ آسرو ان راہوں یا طریقوں کا اظہار کرتے ہیں جن کی وجہ سے کرم روح کے اندر داخل ہوتے ہیں۔ ان کرموں کے مادہ کو دور کرنے یا فنا کرنے کو "نرجرا" کہا جاتا ہے۔ اس سے مراد روح کا وہ تغیر ہے جس کے اثر سے کرم کے [illegible] سے معدوم ہو جاتے ہیں اور نتائج برآمد ہونے سے قبل یا توان کے اثرات دور کیے جاتے ہیں یا توبہ کے ذریعہ روک دیے جاتے ہیں۔ جب تمام کرم فنا ہو جاتے ہیں تو موکش یا نجات اثر

پذیر ہوتی ہے۔

اب ہم جینیوں کے نقطہ نظر سے "اجیو" یا غیر ذی روح مادہ کے متعلق ان کے خیالات کی تشریح کریں گے۔ بودھوں کے نزدیک پدگل سے مراد فرد یا شخص ہے۔ لیکن جینیوں کے نزدیک "پدگل" سے مراد مادہ ہے اور اس کو "استی کایہ" اس مفہوم میں کہتے ہیں کہ وہ مکان کو گھیرے ہوئے ہے۔ پدگل سالمات سے مرتب ہے جو ازلی ہیں اور بغیر قد و قامت کے ہیں۔ مادہ کی دو حالتیں ہیں (۱) کثیف (جیسے کہ اشیاء جن کو ہم اپنے گرد و پیش دیکھا کرتے ہیں)۔ (۲) لطیف (جیسا کہ کرم مادہ ہے جو روح کو آلودہ کرتا ہے) تمام مادی چیزیں بالآخر سالموں کے اتصال سے پیدا ہوتی ہیں۔ مادہ کے اجزا لا تجزی کو (انو) سالمہ کہتے ہیں۔ تمام سالمے ازلی ہیں اور ان سب میں لمس، ذائقہ، بو اور رنگ پایا جاتا ہے۔ مختلف جوہروں کی ساخت سالموں کے مختلف ہندسی مدور اور مکعب طریقوں کے اجتماعات اور ان کی داخلی ترتیب کے مختلف طریقوں اور درمیانی سالمی مکان کے مدارج سے ہوتی ہے۔ چند اجتماعات صرف دو نقطوں کے سادہ اتصال سے واقع ہوتے ہیں۔ لیکن دوسرے اجتماعات میں سالموں کو قوت کشش کے ذریعہ باہم متحد رکھا جاتا ہے۔ یہ خیال پیش نظر رہنا چاہیے کہ بودھی اہل فکر کے نزدیک سالموں میں کوئی حقیقی اتصال نہیں ہے۔ لیکن جینیوں کے نزدیک اتصال لازمی ہے۔ اس امر کی تصدیق تجربہ سے ہو سکتی ہے ایک مرکب دوسرے مرکب سے متحد ہوتے ہیں۔ بہرحال عالم کی ٹھوس چیزوں کی پیدائش میں مسلسل تغیر کام کر رہا ہے جس کی وجہ سے وہ اپنی تمام قدیم کیفیتوں (گن) کو گم کر دیتے ہیں اور نئی کیفیتیں حاصل کرتے ہیں۔ جینیوں کے نزدیک چیزیں عارضی نہیں ہیں اگرچہ بعض پرانی کیفیات معدوم ہوتی ہیں اور نئی پیدا ہو جاتی ہیں۔ ہر حال میں چیز بطور کل باقی رہتی ہے اور ہر زمانہ میں یکساں رہتی ہے۔ اگر سالموں کو جدید کیفیتوں کی ترقی اور تغیر کے نقطہ نظر سے جانچا جائے تو وہ قابل فنا ہیں۔ اور اگر ان کو دروبیہ یا جوہر کے زاویہ نگاہ سے دیکھا جائے تو وہ ازلی ہیں۔

جین مت میں "دھرم" اور "ادھرم" کا تصور ہندی نظامات فلسفہ سے بالکل مختلف ہے۔ ان کو ایسا لطیف مادہ سمجھا جاتا ہے جو دنیاوی عالم سے متحد ہے اور عالم کے ہر حصہ پر پھیلا ہوا ہے۔ دھرم کو حرکت کا اصول کہا جاتا ہے۔ ہم اس کو ایسی علت کہہ سکتے ہیں جو حرکت کو ممکن بناتی ہے یا ایسے حالات فراہم کرتی ہے جن میں کوئی فعل انجام پا سکے۔ یہ اس پانی کی طرح ہے جس میں مچھلی حرکت کرتی ہے جس طرح پانی محض ایک انفعالی شرط ہے یا مچھلی کی حرکت کے لیے حالات فراہم کرتا ہے لیکن مچھلی کو حرکت کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا البتہ اگر مچھلی حرکت کرنا چاہے تو پانی اس کی حرکت کی لازمی معاونت کرتا ہے اسی طرح دھرم روح یا مادہ کو حرکت میں نہیں لا سکتا لیکن اگر وہ حرکت کرنا چاہیں تو وہ بغیر دھرم کے نہیں کر سکتے۔ لہذا دنیاوی عالم کے پرے

نجات یافتہ روحوں کے عالم میں کوئی دھرم نہ ہونے کی وجہ سے ان روحوں کو کامل سکون حاصل رہتا ہے۔ وہ وہاں حرکت نہیں کر سکتی ہیں کیونکہ وہاں کوئی لازمی حرکی عنصر یا دھرم نہیں ہے (درویہ سمگرہ درتی صفحہ ۱۷ تا ۲۰)۔

ادھرم بھی نفوذی وجود خیال کیا جاتا ہے جو جیو اور پدگل کے ساکت رہنے کے بارے میں مدد کرتا ہے کوئی جوہر حرکت نہیں کر سکتا تاوقتیکہ دھرم نہ ہو۔ اور کوئی جوہر ساکن نہیں رہ سکتا جب تک کہ ادھرم نہ ہو جینیوں نے ان دونوں مقولوں کو شاید اس لیے تسلیم کیا ہے کہ ان کے تصور کی رو سے جیو یا سالمات کی باطنی فعلیت اپنے خارجی اظہار ہستی کے لیے کسی خارجی وجود کی امداد کی طالب ہوتی ہے جس کے بغیر وہ حقیقی خارجی حرکت میں منتقل نہیں ہو سکتی تھی۔ پس معلوم ہوا کہ حقیقی حرکت کی تکمیل کے لیے خارجی وجود کی امداد درکار ہے جو ان روحوں کے طبقے میں معدوم ہے جو نجات حاصل کر چکی ہیں۔

"آکاش" کے مقولہ سے مراد وہ لطیف وجود ہے جو دنیاوی عالم اور نجات یافتہ روحوں کے اعلے عالم پر چھایا ہوا ہے جس میں دھرم، ادھرم، جیو اور پدگل داخل ہیں۔ وہ کوئی سلبی وجود نہیں ہے اور نہ محض مزاحمت یا خلا ہے۔ بلکہ واقعی ایک وجود ہے جو دوسری چیزوں کو ایک دوسرے میں داخل کرنے کے لیے معاونت کرتا ہے (درویہ سمگرہ درتی۔ صفحہ ۱۹)۔

"کال" یا زمان کا تصور لاتعداد ذرات پر مشتمل ہے جو کبھی آپس میں خلط ملط نہیں ہوتے۔ لیکن سالمات کی نئی کیفیتوں کے آنے یا تغیر کے واقع ہونے میں ممد و معاون ہوتے ہیں۔ کال چیزوں کی کیفیت میں تغیرات پیدا نہیں کرتا۔ بلکہ چیزوں کی نئی کیفیت کے تغیر کے عمل میں مدد دیتا ہے۔ زمان لمحے، گھنٹے اور دن کے طور پر متصور ہوتا ہے اور "سمئے" کہلاتا ہے۔ یہی اس غیر متغیر کال کی تمام شکلیں ہیں۔ یہ نہ محض دوسری چیزوں کے تغیرات میں معاون ہے بلکہ خود کے تغیرات کو لمحے، گھنٹے وغیرہ کہلانے کو روا رکھتا ہے اس لئے اس کو "درویہ" کہا جاتا ہے۔

جینیوں کے نزدیک کائنات ازلی ہے۔ جس کی نہ ابتداء ہے نہ انتہا۔ یہ وہ مقام ہے جہاں لذت اور الم نیکی اور بدی کے نتائج کے طور تجربہ میں آتے ہیں۔ یہ تین حصوں پر مشتمل ہے (۱) "اوردھوا لوک" جہاں دیوتا رہتے ہیں۔ (۲) "مدھیہ لوک" جہاں ہم رہتے ہیں (۳) "ادھولوک" جہاں دوزخی رہتے ہیں۔ ہمارا عالم دھرم سے معمور ہے جس کی وجہ سے تمام حرکت ممکن ہے۔ ہماری اس دنیا سے پرے دھرم کا گذر نہیں ہے۔ اس لیے وہاں حرکت نہیں ہے وہاں صرف مکان یا آکاش ہے۔ اس کائنات کے لمعہ گرد ہوا کی تین تہیں ہیں۔ کامل روح "اوردھوالوک" کے اوپر سیدھی اٹھتی ہوئی لوک آکاش کی چوٹی پر

جا پہنچتی ہے اور چونکہ وہاں دھرم نہیں ہے اس لیے بغیر حرکت کے پرسکون رہتی ہے۔

جین مت میں "یوگ" کو موکش یا نجات کی علت قرار دیا گیا ہے۔ یہ یوگ گیان، شردھا اور چرتر پر مشتمل ہے۔ گیان یعنی صحیح علم حقیقت شردھا یعنی جین مت کے رشی کی تعلیمات پر پکا ایمان چرتر یعنی تمام برے کاموں سے اجتناب۔ اس میں پہلے تو "اہنسا" شامل ہے۔ یعنی غلطی سے یا غفلت سے کسی کو جان سے نہ مارنا۔ دوسرے "سونریت" یعنی اس طرح بات چیت کرنا جو صحیح، نیک اور پسند خاطر ہو۔ تیسرے "استیہ" یعنی چوری یا کسی چیز کو نہ لینا جو نہ دی گئی ہو۔ چوتھے "برہمچریہ" یعنی تن من اور بات چیت سے تمام چیزوں کی ہوس کو ترک کر دینا۔ پانچویں "اپریگرہ" یعنی تمام چیزوں سے بے تعلق ہو جانا۔ (دوریہ سمگرہ درتی صفحہ ۲۵)

ان تمام سخت قواعد کردار کا اطلاق صرف سادھوؤں پر کیا گیا ہے جو کمال حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن عام طور پر معمولی دنیادار گرہستوں کے لئے قابل عمل معیار پیش کیا گیا ہے ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ روپیہ پیسہ ایمانداری سے کمائیں۔ نیک لوگوں کے رسوم کی پیروی کریں۔ ایسی لڑکی سے شادی کریں جو اچھے خاندان کی ہو۔ اور ملک کے رسوم کی پیروی کرے۔ آج بھی ہم اچھے ایماندار گرہستی سے اس کی توقع کر سکتے ہیں۔ اہنسا، ستیہ، برہمچریہ کی نیکیوں پر بے حد اصرار کیا گیا ہے۔ ان تمام کی اصل اہنسا ہے۔ دوسری نیکیوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کی حیثیت ثانوی ہے اور وہ سب اہنسا سے حاصل ہو جاتی ہیں۔

پس اہنسا وہ کلیہ ہے جس پر جینی مذہب کی اخلاقیات کی بنیاد قایم ہے اور تمام اعمال پر حکم لگانے کا معیار اہنسا ہے۔ عام گرہستیوں سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ ان آسان نیکیوں کو اختیار کریں جنکو عہد اصغر یا "انوبرت" کہا جاتا ہے لیکن جو نجات کے حصول کے خواہاں ہیں ان کو چاہیئے کہ وہ ان نیکیوں کو اختیار کریں جو اس سے اعلیٰ تر اور سخت ترین معیار کے مطابق ہوں۔ اس کو عہد اکبر یا "مہابرت" کہتے ہیں مثلاً گرہستی کے لیے اہنسا کا عہد اصغر صرف حیوانات کے مارنے سے پرہیز کرنا ہے۔ لیکن عہد اکبر کی رو سے کسی جاندار چیز کو کسی طریقہ سے ضرر نہ پہنچانے کی سخت جدوجہد کرنی چاہیے۔

کئی چھوٹے چھوٹے فرائض گرہستیوں پر عاید کئے گئے ہیں جو اہنسا کی اصل نیکی پر مبنی ہیں۔ (۱) اپنے افعال کو محدود دائرے میں جاری رکھنا اور مختلف مقامات پر جاندار کو ضرر پہنچانے سے پرہیز کرنا۔ (۲) شراب پینے سے پرہیز کرنا، گوشت نہ کھانا، گھی، شہد، انجیر وغیرہ نہ کھانا (۳) لوگوں کو زراعت نہ کرنے کی نصیحت کرنا جس کی وجہ سے کیڑے ہلاک ہوتے ہیں، گانے بجانے کے جلسوں میں یا ناٹک میں شرکت سے پرہیز کرنا، جنسی ادب پڑھنے اور جوا کھیلنے سے بچنا۔ (۴) تمام مخلوق سے مساوی برتاؤ کرنے کی کوشش کرنا اور مہمانوں کو تحفہ دینا۔

ان تمام نیکیوں کے خلاف ورزی سے سختی سے پرہیز کرنا چاہیے۔

تمام ادراک، بصیرت اور اخلاق کا تعلق روح سے ہے۔ اور یہ جاننا کہ روح ان سب سے متصف ہے۔ یہی روح کا صحیح علم ہے۔ تمام رنج و غم علم کے نقص سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان کو ذات کے صحیح علم سے دور کیا جا سکتا ہے۔ روح خود خالص عقل ہے اور کرموں کی وجہ سے جسم سے تعلق رکھتی ہے۔ جب تمام کرم مراقبوں کی مدد سے جلا دیے جاتے ہیں تو ذات پاک ہو جاتی ہے اور جب جذبات اور حواس سے مغلوب ہو جاتی ہے تو روح ہی خود سنسار یعنی دوبارہ پیدائشوں کا پھیرا بن جاتی ہے۔ غصہ، غرور و شیخی، جھوٹ اور دوسروں کو دھوکا دینے کا میلان، لالچ یہ ایسی برائیاں ہیں جو ضبطِ حواس و نفس کے بغیر دور نہیں ہو سکتیں۔ کوئی شخص نفس کو قابو میں رکھے بغیر لوگ کی راہ پر چل نہیں سکتا۔ جب نفس قابو میں ہو تو ہمارے تمام افعال میں انضباط پیدا ہو جاتا ہے پس وہ لوگ جو نجات کے متلاشی ہیں انھیں ضبط نفس کی کوشش کرنی چاہیے۔ کوئی ریاضت یا تپ کسی کام کا نہیں جب تک دل پاک نہ ہو۔ تمام رغبت و نفرت صرف دل کی پاکیزگی سے دور ہو سکتی ہے انسان اپنی آزادی کو رغبت و نفرت کے باعث ہی کھو دیتا ہے۔ پس یوگی کو چاہیے کہ ان سے آزاد ہو۔ جب انسان تمام مخلوق کو مساوی سمجھ سکتا ہے تو وہ رغبت و نفرت پر ایسی فتح پاتا ہے جو کسی شخص کو لاکھوں برس کی سخت ریاضت سے بھی نصیب نہیں ہو سکتی۔ تمام مخلوق کے ساتھ مساوات (سمتوا) کو موثر کرنے کے لئے ہمیں مندرجہ ذیل اقسام کے مراقبوں (بھاونا) کو شروع کر دینا چاہیے۔

(۱) ہمیں تمام چیزوں کے عارضی ہونے پر غور کرنا چاہیے۔ یعنی جو چیز صبح تھی وہ دوپہر میں نہ رہی۔ جو دوپہر میں تھی وہ شام میں نہ رہی۔ پس تمام چیزیں عارضی اور تغیر پذیر ہیں۔ ہمارا جسم، ہماری لذت کی چیزیں، دولت جوانی یہ تمام خواب کی طرح ہیں۔ سب کو فنا ہے۔ یہاں تک کہ دیوتاؤں کو بھی موت ہے۔ تمام عزیز و قریب اپنے کرموں سے موت کا شکار ہوں گے۔ پس یہ عالم مصیبت سے بھرا ہوا ہے۔ اس کی کوئی چیز ہماری اعانت نہیں کر سکتی۔ ہم کسی چیز پر یہ سمجھ کر اگر غور کریں کہ اس پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے تو ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ وہ ہماری امداد سے قاصر ہے۔ اس مراقبہ کو اشرن بھاونا (بے بسی کا مراقبہ) کہا جاتا ہے۔

(۲) کچھ لوگ اس دنیا میں پیدا ہوتے ہیں۔ بعض تکلیف اٹھاتے ہیں۔ بعض اپنی پچھلی زندگی میں کئے ہوئے کرموں کے پھل پاتے ہیں۔ ہم آپس میں ایک دوسرے سے ماحول اور کرم کے لحاظ سے بالکل مختلف ہیں جسم کے لحاظ سے اور دوسری خداداد قابلیتوں کے لحاظ سے بھی مختلف ہیں جن سے ہم الگ الگ طرح لطف اندوز ہوتے ہیں۔ ان پہلوؤں پر غور کرنے کو "ایکتو بھاونا"

اور "ان یتو بھاونا" کہا جاتا ہے۔

(۳) یہ خیال کہ جسم ناپاک چیزوں سے بنا ہوا ہے جیسے گوشت، خون، ہڈی وغیرہ اس لیے ناپاک ہے اس کو جسم کی ناپاکی کا مراقبہ یا "اشچی بھاونا" کہا جاتا ہے۔

(۴) یہ خیال کہ اگر نفس کو عالمگیر دوستی اور ہمدردی کے ذریعہ پاکیزہ کیا جائے اور جذبات کے ہیجان کو دور کیا جائے تو ہمیں نیکی حاصل ہوگی۔ اور اگر میں اس کے خلاف گناہ کے کام اور بدی کے کام کروں تو تمام برائیاں میرے سر پر آپڑیں گی۔ اس کو برائی آپڑنے کا مراقبہ یا "اکرو بھاونا" کہا جاتا ہے۔

(۵) اس کے علاوہ انسان کو چاہئے کہ مندرجہ ذیل دس نیکیوں کے دھیان کی مشق کرے۔ ضبط نفس، صداقت، پاکیزگی، پاک دامنی، لالچ سے قطع تعلق، ریاضت، صبر اور برداشت، ملائمت، خلوص، تمام گناہوں سے نجات۔ یہی تمام نیکیاں اعلیٰ ترین مقصد کے حصول میں مدد دے سکتی ہیں۔ صرف یہی وہ سہارے ہیں جن پر ہمیں غور کرنا چاہیے۔ یہی نظام عالم کے قیام کا باعث ہیں۔ اس کو "دھرم سواکھیات نا بھاونا" کہا جاتا ہے۔

(۶) ہمیں جینی علم کائنات اور کرم کے اثر کی نوعیت پر بھی غور کرنا چاہیے جو انسان میں مختلف احوال پیدا کرتی ہے۔ ان کو "لوک بھاونا" اور "بودھی بھاونا" کہا جاتا ہے۔

جب انسان مذکورہ بالا افکار کی مسلسل مشق کی بدولت تمام چیزوں سے بے تعلق ہو کر تمام مخلوقات سے مساوات کا برتاؤ کرتا ہے اور تمام دنیاوی لذتوں سے بے تعلق ہو جاتا ہے تب وہ پر سکون دل میں تمام جذبات کے ہیجان سے چھٹکارا پاتا ہے۔ پھر وہ مراقبے یا دھیان کو کامل سکون سے انجام دیتا ہے۔ سمتوا یا نفس کی کامل مساوات اور دھیان ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ بغیر دھیان کے سمتوا اور بغیر سمتو کے دھیان نہیں ہو سکتا۔ جینیوں کا دھیان جینی پرارتھناؤں کے الفاظ پر من کو یکسو کرنے پر مشتمل ہے۔

دھیان کی مشق بہر حال ایک امداد کے طور پر کی جاتی ہے تاکہ دل بالکل مستعد ہو جائے اور تمام چیزوں سے غیر مضطر رہے۔ کرم کا ساز و سامان جب بالکل فنا ہو جاتا ہے تو نتیجہ کے طور پر نجات حاصل ہو جاتی ہے۔ اس طرح جینی لوگ اخلاقی انضباط کا کامل نصاب ہے جس سے دل میں پاکیزگی پیدا ہوتی ہے۔ یہ روایتی پتنجلی یوگ یہاں تک کہ بودھوں سے بھی مختلف ہے۔

نظام فلسفہ نیائے کے حامی یہ دعوا کرتے ہیں کہ عالم کی حیثیت ایک معلول کی ہے۔ اور اسکو کسی عاقل فاعل نے پیدا کیا ہے اور یہ فاعل ایشور (خدا) ہے جینی اس نظریہ کے خلاف کہتے ہیں کہ اگر معلول سے مراد ایسی اشیا ہیں جو ایک وقت میں واقع ہوتی ہیں اور دوسرے وقت نہیں ہوتیں تو

یہ دلیل ناقص ہے۔ اس لیے کہ عالم بحیثیت کُلی ہمیشہ سے موجود ہے۔ اس کے علاوہ اس کا اطلاق مفروض خدا پر بھی ہوگا۔ اس لیے کہ اسکا ارادہ اور اس کی فکر مختلف اوقات میں مختلف فعل انجام دیتی ہے۔ اس وجہ سے وہ خود بھی مخلوق ہو جاتا ہے۔

اگر دلیل کی خاطر یہ تسلیم کیا جائے کہ خدا ہے جس کا جسم نہیں ہے اور وہ عالم کو اپنے ارادے اور فعلیت سے پیدا کر سکتا ہے تو یا تو وہ تخلیق ذاتی وہم کی بنا پر کرے گا، اس صورت میں نہ تو فطری قوانین ہوں گے نہ کوئی نظم ہوگا۔ یا وہ عالم کو انسان کے اخلاقی اور غیر اخلاقی افعال کے مطابق پیدا کرے گا۔ تو وہ اخلاقی نظام سے رہنمائی حاصل کرے گا۔ اور مطلق نہ رہے گا۔ اگر اس نے رحم کی بنا پر عالم کو پیدا کیا ہے تو ہم فرض کریں گے کہ عالم سوائے مسرت کے اور کچھ نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ عالم انسانوں کے گزشتہ اعمال کی بنا پر پیدا کیا گیا ہے کہ وہ آلام برداشت کریں اور مسرت سے لطف اندوز ہوں تو اس میں صرف اندھی قسمت ہی فعل کرے گی۔ اور ایسی اندھی قسمت خدا کی قائم مقام ہوگی۔ اور اگر اس نے عالم کو محض کھیل کی بنا پر پیدا کیا ہے تو وہ بچہ ہوگا جو کسی مقصد کے بغیر چیزوں کو بناتا ہے۔ اگر اس کا مقصد بعض کو سزا دینا اور بعض کو جزا دینا ہے تو بعض سے محبت کرے گا اور بعض سے نفرت۔ اگر عالم کی پیدائش خود اس کی فطرت سے ہوئی ہے تو اس کے ماننے سے کوئی فائدہ نہیں۔ اس سے بہتر تو یہ کہنا ہوگا کہ عالم خود اپنی فطرت سے وجود میں آ گیا ہے۔ یہ فرض کرنا خطرناک ہے کہ خدا کسی امداد یا لوازمات کے بغیر عالم کو پیدا کر سکا ہوگا۔ یہ تو تجربہ کے بالکل خلاف ہے۔

دلیل کی خاطر اگر یہ فرض کیا جائے کہ خدا ہے تو ہم خدا کو ان اوصاف سے متصف کرنے میں حق بجانب نہیں ہو سکتے، جس کی ہمیں آرزو ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ ازلی ہے۔ چونکہ اس کا جسم نہیں ہے۔ اس لیے وہ فہم اور ارادے کی طرح ہوگا۔ لیکن یہ فطرت دنیاوی مختلف اقسام کی چیزوں کو پیدا کرنے کے لیے مختلف صورتوں میں تبدیلی ہوئی ہوگی جو اپنی فطرت میں لاتعداد صورتیں رکھتی ہیں۔ اگر اس کے علم و ارادے میں کوئی تغیر نہیں ہے تو پیدائش اور فنا کے مختلف اقسام نہیں ہو سکتے۔ پیدائش اور فنا ایک غیر متبدل علم و ارادے کا نتیجہ نہیں ہو سکتے مزید برآں جس علم کا اطلاق ہم انسانوں کے علم پر ہوتا ہے اس کی خصوصیت تغیر پذیری ہے اور یہ تو ہم وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ ہم کسی دوسرے علم سے واقف نہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ خدا ہمہ داں ہے لیکن یہ فرض کرنا دشوار ہے کہ اس کو علم کیسے ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ نہ وہ آلات حس رکھتا ہے نہ اسکو کسی قسم کا ادراک ہو سکتا ہے۔ اور چونکہ وہ ادراک نہیں کر سکتا اس لیے کوئی انتاج بھی مستخرج نہیں کر سکتا۔ اگر یہ کہا

جائے کہ خدا کو قیاس کیے بغیر عالم کی مختلف انواع کی تشریح نہیں ہو سکتی تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ ایسا اطلاق اس وقت برمحل ہوتا جب کوئی دوسرا مفروضہ باقی نہ رہتا۔ لیکن بہت سے قیاسات ممکن ہیں اور تمام چیزوں کی تشریح تو ہمہ دان خدا کے اصول کے بغیر اخلاقی نظام یا قانون کرم سے کی جا سکتی ہے۔ پس جس طور پر بھی خدا کی ہستی ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے یہ کام پورے طور پر مایوس کن ہے۔ اس لیے بہترین طریقہ یہ ہوگا کہ اس قیاس کو ہی غیر ضروری سمجھ کر ترک کر دیا جائے۔ (دیکھو جین مت پر گن رتن کی مصنفہ سدرشن سمچے چیئے صفحہ ۱۱۵ تا ۱۲۴)۔

دکھ سے بچنا اور سکھ کو حاصل کرنا ہی وہ محرک ہے جو انسان کو نجات (موکش) کے لیے جد و جہد پر مجبور کرتا ہے۔ اس لیے کہ مکتی کی حالت ہی روح کی وہ حالت ہے جس میں خالص سکھ اور آنند ہے۔ وہی خالص لامحدود علم اور لامحدود ادراک کی حالت بھی ہے۔ دنیاوی شخص کی حالت میں کرموں کے نقاب کی وجہ سے یہ پاکیزگی آلودہ ہو جاتی ہے اور یہ نقاب نامکمل طور پر گھس گئے ہیں۔ اس لیے کسی نہ کسی چیز کو کسی نہ کسی وقت معمولی علم یا تصدیق یا ماورائی وقوف کے طور پر ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن نجات کی حالت میں ہمہ دانی (کیول گیان) ہوتی ہے اور تمام چیزیں اپنی اصلی حقیقت میں کامل کو فوراً معلوم ہو جاتی ہے۔ ہمیشہ دنیاوی منزل پر روح نئی نئی کیفیتیں حاصل کرتی ہے۔ اس طرح وہ مسلسل تغیر برداشت کرتی ہے۔ اگرچہ وہ حقیقت میں وہی رہتی ہے جو ہے۔ لیکن نجاتی منزل میں روح جو تغیرات برداشت کرتی ہے بالکل وہی ہوتے ہیں جو پہلی منزل میں تھے۔ اس منزل میں روح لامحدود علم کی اپنی کیفیتوں میں ویسی ہی رہتی ہے۔ کسی نئے تغیر کا تجربہ نہیں ہوتا۔

اگرچہ انسان کے مسلسل کرم اس کو مختلف طریقوں پر معین کرتے ہیں پھر بھی وہ ایک لامحدود استعداد یا حقیقی فعلیت کی قوت سے متصف ہے۔ اور کرم اس آزادی اور لامحدود استعداد کو مغلوب نہیں کر سکتا۔ اگرچہ وہ کبھی کبھی کرم کے اثر سے دب جاتا ہے۔ لہٰذا انسان اس قوت کی مشق سے تمام کرموں پر غالب آ سکتا ہے اور آخرکار نجات پا سکتا ہے۔ اگر انسان میں یہ اننت ویریہ یا محدود استعداد اور قوت نہ ہو تو وہ ہمیشہ جمع شدہ کرم جنہوں نے اس کو قید کر رکھا ہے، کے زیر حکومت رہے گا۔ لیکن چونکہ خود انسان اس غیر مفتوح قوت کا خزانہ ہے اس لئے کرم صرف دشواریاں پیدا کر سکتے ہیں اور تکلیف دے سکتے ہیں۔ لیکن اس کو خیر برتر کے حصول سے نہیں روک سکتے۔

آٹھواں باب

فلسفہ چارواک یا مادیت

فلسفہ دہریت جو لوکایت چارواک یا برہسپتیہ کے ناموں سے مشہور ہے۔غالباً بہت قدیم مدرسۂ فکر ہے۔شوتیاشوتر اپنشد میں کئی دہریانہ نظریوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ان میں ایک عقیدہ یہ ہے کہ مادہ یا مادی عناصر انتہائی حقیقت ہیں۔کوتلیہ کے ارتھ شاستر میں بھی لوکایت کا نظم پایا جاتا ہے جو خاصہ پُرانا نام ہے اور وہاں اس کو سانکھیہ اور یوگ کے ساتھ ایک منطقیانہ علم کے طور پر شمار کیا گیا ہے۔ڈیوڈسن نے ایسے پالی جملے فراہم کیے ہیں جن میں لوکایت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ وہ جو عوام الناس میں مروج ہے۔کاویل نے "سرودرشن سنگرہ" کا ترجمہ کرتے وقت اس معنی کو قبول کیا ہے۔اس لفظ کے دوسرے معنی ہیں علم مجادلہ یا سوفسطائیت۔لیکن اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ یہ لفظ معلومات فطرت یا نظم مدنی اور سیاسی علم کے معنی میں استعمال ہوتا تھا۔جس طرح کہ دوسرے ادیب خیال کرتے ہیں "شکرنیتی" ان علوم وفنون کی ایک لمبی فہرست پیش کرتی ہے جن کا مطالعہ کیا جاتا تھا اور اس کے اندر وہ ناستک شاستر کا بھی ذکر کرتی ہے جو اپنی دلیلوں میں بہت زبردست ہے اور تمام اشیا کو خود بخود نمودار ہونے والی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ نہ کوئی وید ہے اور نہ کوئی خدا ہے (شکرنیتی سار ۴-۳-۵۵) منوسمرتی (ر۔۴۴) کی تفسیر کرتا ہوا میدھا تتھی بھی چارواکوں کے علم منطق کا ذکر کرتا ہے۔اور اس کی بحث کے تمام حوالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ منطق اور سوفسطائیت کا اصطلاحی علم موجود تھا اور اس کو لوکایت کہتے تھے۔خوش قسمتی سے اس ضمن میں ایک شہادت اور بھی موجود ہے کہ لوکایت شاستر اور اس کی تفسیر تیسری صدی ق۔م میں کاتیاین کے زمانہ میں موجود تھی۔اس طرح یہ امر یقینی معلوم ہوتا ہے کہ "لوکایت" ایک کتاب تھی جس پر ایک سو پچاس برس ق۔م سے پہلے کم از کم ایک تفسیر بھی موجود تھی۔مجادلہ اور سوفسطائیت کی غالباً یہ قدیم منطقیانہ کتاب ہے۔اس سے پہلے ہمیں کوئی کتاب نہیں ملتی جس میں دہریت کے

مسائل کا تعلق لوکایت کے ساتھ ہو جیسا کہ بعد کی ادبیات میں دکھایا جاتا ہے اور جن میں چارواک اور لوکایت کو ایک سمجھا گیا ہے۔

ساتویں صدی سے لے کر چودھویں صدی تک کمل شیل، جینت پربھا چندر اور گن رتن وغیرہ کی تفسیرات سے کئی سوتر منقول ہوئے ہیں جن کو بعض نے چارواک اور بعض نے لوکایت سے منسوب کیا ہے اور چودھویں صدی میں گن رتن نے تو برہسپتی سے منسوب کیا ہے (تتو سنگرہ صفحہ ۵۲)، نیائے منجری میں کمل شیل ان سوتروں پر دو تفسیروں کا ذکر کرتا ہے جو مختلف طریقوں پر لکھی گئی ہیں۔ اس لئے یہ امر خاصہ یقینی معلوم ہوتا ہے لوکایت پر کم از کم ایک ایسی تفسیر موجود تھی جو غالباً پتنجلی اور کانیاین سے پہلے کی ہے اور ساتویں صدی میں لوکایت یا چارواک سوتر پر کم از کم دو مختلف مذاہب کی تفسیریں موجود تھیں۔ ان کے علاوہ نثر میں ایک کتاب موجود تھی جو برہسپتی سے منسوب کی جاتی ہے اور جس میں سے "سرودرشن سنگرہ" میں چارواک کی تشریح کے لئے حوالجات اخذ کئے گئے ہیں مگر یہ کہنا ذرا مشکل ہے کہ کب اور کس طرح قدیم تر سوفسطائیانہ منطق کا علم اور فن مناظرہ دہریت اور اخلاقیات کے متعلق انقلابی مسائل کے تعلق میں آکر یکساں طور پر بدھ، ہندو، جین مذاہب کی نفرت کا موضوع ہو گیا۔ پہلے تو صرف بدھ کے پیرو اس سے متنفر تھے۔ لیکن برہمن اس کو مطالعہ کی مختلف ثانوی شاخوں کے طور پر سیکھا کرتے تھے۔

یہ تو سبھی جانتے ہیں کہ علم مناظرہ ہندوستان کی ایک بہت پرانی چیز ہے۔ اس پر سب سے پہلا مقالہ "چارواک سنگھتا" پہلی صدی عیسوی میں ملتا ہے جو اس سے بھی پہلی کتاب "اگنی ویش سنگھتا" کی تنقیح مکرر ہے جس سے پہلی یا دوسری صدی ق۔م میں ایسے علم مناظرہ کی موجودگی ظاہر ہوتی ہے۔ مہا بھارت میں اس کے متعلق کثیر حوالے پائے جاتے ہیں (مہابھارت باب سوم۔ ۱۳۰۳۴)، چنانچہ اشومیدہ پرون میں ہم ان سوفسطائیوں اور منطقیوں کے متعلق پڑھتے ہیں جو منطقیانہ مناظروں میں ایک دوسرے کو پچھاڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ چھاندوگیہ اپنشد میں بھی فن مناظرہ کی طرف اشارہ آیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فن مناظرہ کی مشق بہت قدیمی شے ہے۔ اس خصوص میں ایک امر قابل توجہ ہے کہ تقلید پسند ہندو فلسفہ کا یہ مسئلہ کہ آخری صداقت کا فیصلہ ویدوں کی طرف مرافعہ کے ذریعہ ہی کیا جا سکتا ہے اور دلائل یا قیاس سے کسی آخری نتیجہ پر پہنچنا مشکل ہے کیونکہ جس بات کو ایک منطقی ثابت کرتا ہے اس کو دوسرا منطقی رد کر دیتا ہے۔ پھر اس کی بات کوئی تیسرا رد کر دیتا ہے۔ ان سوفسطائیوں اور منطقیوں کے اثر کا نتیجہ ہے کہ جو ان مسائل کو ثابت کرنے میں کامیاب ہوتے تھے جنھیں دوسروں نے

رد کیا تھا۔ اور اُن سے بھی زیادہ منطقی لوگ ان دلائل کی بھی تردید کر دیتے تھے۔ ایسے لوگ گذرے ہیں جنھوں نے دلائل کے ذریعہ بقائے روح، عاقبت کے وجود، ویدک یگیوں کے اثرات وغیرہ کے مسائل کو رد کرنے کی کوشش کی تھی اور یہ سوفسطائی اور منطقی لوگ جو ویدوں کے متعلق بھی بڑا بھلا کہتے تھے ناستک کہلاتے تھے۔ چنانچہ منو کہتا ہے کہ جو برہمن علم منطق پر حد سے زیادہ بھروسہ رکھتے ہوئے ویدوں اور سمرتیوں کی سند سے انکار کرتے ہیں وہ نیک آدمیوں کی فہرست سے خارج کئے جانے کے قابل ہیں۔ یہ سوفسطائی اور منطقی لوگ آزادانہ بحث میں دلچسپی رکھتے اور ویدک مسائل بلکہ بدھ مذہب کے مسائل کی بھی تردید کرتے تھے۔ اس لئے وید اور بدھ مذہب کے مقلدین انھیں نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور اس طرح مناظرے کا علم منطق اور ویدوں اور بدھ مذہب پر تبصرات مروج ہو گئے اور برہمنوں نے انھیں فروغ دیا۔ لیکن یہ ناستک لوگ کون تھے، منو کے اپنے الفاظ میں ہم اس کو ناستک کہیں گے جو ویدک مسائل کی تردید کرتا ہے۔ پس ناستک سے مراد وہ لوگ ہیں جو دوسری دنیا یا حیات بعد الممات میں اعتقاد نہیں رکھتے اور جو ویدک مسائل کی تردید کرتے ہیں۔ یہ دونوں نظریے باہم مربوط نظر آتے ہیں کیونکہ ویدک مسائل کو ماننے سے انکار کے معنی روح کے لئے بعد از مرگ زندگی اور یگیوں کی تاثیر سے انکار ہوگا۔ ناستک کا یہ نظریہ کہ موجودہ زندگی کے بعد اور کوئی زندگی نہیں ہے اور موت پر سارے شعور کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اپنشدوں کے زمانے میں اچھی طرح مسلم و مروّج نظر آتا ہے اور اپنشد اس نظریے کو رد کرنا چاہتے تھے۔

چنانچہ کٹھ اپنشد میں نچکیتا کہتا ہے کہ لوگوں میں اس امر کے متعلق بڑے شکوک پائے جاتے ہیں کہ مرنے کے بعد ہستی رہتی ہے یا نہیں اور وہ اس کے متعلق موت کے دیوتا یم سے آخری اور قطعی جواب لینے کے لئے نہایت بیقرار تھا۔ نچکیتا کو جواب دیتا ہوا یم کہتا ہے کہ جو لوگ لالچ سے اندھے ہو رہے ہیں وہ صرف اسی دنیا کے متعلق سوچا کرتے ہیں اور اگلی زندگی میں یقین نہیں رکھتے اور وہ مسلسل موت کا شکار ہوتے ہیں (کٹھ اپنشد ۔ ۲ ۔ ۶) اور براہد آرنیک اپنشد (۲ ۔ ۴ ۔ ۱۲ ۔ اور ۴ ۔ ۵ ۔ ۱۳) میں یاگیہ ولک نے ایک خیال پیش کیا ہے کہ شعور، عناصر مادی سے پیدا ہو کر اُن کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے اور مرنے کے بعد کوئی شعور نہیں رہتا۔ (براہد آرنیک اپنشد ۲ ۔ ۲ ۔ ۴ ۔ ۱۲) جینت اپنی تصنیف نیائے منجری میں کہتا ہے کہ لوکائیت ایسے ہی مذکورہ بالا جملوں پر مبنی ہے اور مخالفین کے نظریے (پورب پکش) کو ظاہر کرتا ہے دنیائے منجری صفحہ ۱، ۲) اس کے علاوہ اسی فقرہ میں جینت کہتا ہے کہ لوکائیت میں فرائض کے متعلق کوئی ذکر نہیں ہے۔ یہ صرف شاطرانہ مناظرے کی کتاب ہے دنیائے منجری ۱، ۲)

بدھ مت کے ادب میں بھی ناستکوں کی طرف اشارے موجود ہیں۔ یہاں یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ چند ایسے ملحدین کا ذکر کیا جائے جو بدھ مت کے ادب میں کسی نہ کسی لحاظ سے متشکک یا عدم پرست سمجھے گئے ہیں۔ پہلے ہم پورن کشیپ کی مثال لیں گے جس کا بیان دیگھ نکایا (۱۱-۱۶-۱۷) میں آیا ہے۔ اجارت شترو نے ایک بار اس کے پاس جاکر پوچھا کہ راہب بننے سے اس کو کیا حاصل ہوا تو پورن کشیپ نے جواب دیا "اے راجا جو شخص خود کوئی کام کرتا یا دوسروں سے کرواتا ہے، دوسروں کے ہاتھ پیر کاٹتا ہے یا اوروں سے کٹواتا ہے، سزا دیتا ہے یا دوسروں سے سزا دلواتا ہے، جو دوسروں کو دکھ اور عذاب دیتا ہے، جو کسی زندہ جاندار کو مارتا ہے، جو دوسروں سے ان کا اسباب چھین لیتا ہے، یا نقب زنی کرتا ہے، ڈاکے مارتا ہے، لوٹتا ہے اور شارع عام پر رہزنی کرتا ہے اور زناکاری کا مرتکب ہوتا ہے اور جھوٹ بولتا ہے اس کو ایسا کرنے سے کوئی گناہ یا پاپ نہیں ہوتا۔ اگر وہ تیز تلوار لے کر ساری دنیا کو بھی قتل کر ڈالے تو بھی اس کو کوئی گناہ نہ ہوگا۔ اور اگر وہ گنگا کے کنارے پر بیٹھ کر خیرات دیا کرے یا دوسروں سے دلوایا کرے۔ یگیہ کرے یا کروایا کرے تو اس سے بھی کوئی ثواب نہ ہوگا۔ فیاضی، خود ضبطی، حواس پر قابو پانے اور سچ بولنے میں نہ کوئی دھرم ہے اور نہ اس سے دھرم میں اضافہ ہی ہوتا ہے۔ راجہ کے اس سوال کے جواب میں کہ سنیاسی کی زندگی میں براہ راست کیا فائدہ ہوتا ہے۔ پورن کشیپ نے عمل کے عام نظریہ کو بیان کیا کہ مسئلہ کرم صاف طور پر اعلان کرتا ہے کہ نہ کوئی نیکی ہے اور نہ بدی ہے اور اس لئے کوئی عمل کسی نتیجہ کو بھی نہیں پیدا کر سکتا چونکہ نیکی اور بدی کوئی چیز نہیں ہے۔ اس لئے کسی عمل سے کوئی بھی بھلا یا برا اثر نہیں پیدا ہو سکتا۔ یہ مسئلہ سانکھیہ کے اس نظریہ سے تعلق رکھتا ہے کہ ارواح کسی بھی بھلے یا برے کام کرنے میں تحریک نہیں ہوتیں (دیکھو بدھ سے پہلے کا ہندی فلسفہ۔ کلکتہ ۱۹۲۱۔ صفحہ ۲۷۹)

اب ہم ایک دوسرے علم پرست معلم اجت کیش کمبلی کا ذکر کرتے ہیں۔ اس کی تعلیمات کو یگیہ کے باب دوم ۲۲-۲۴ میں اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اجت کہتا ہے "دان یگیہ اور بھینٹ کوئی شے نہیں ہے اور نہ یہ دنیا کوئی چیز ہے اور نہ اگلی دنیا ہے نہ باپ ہے نہ ماں نہ ان کے بغیر پیدا ہونے والے جاندار کوئی چیز ہیں۔ دنیا میں کوئی ایسا سادھو نہیں ہے جو بلند ترین درجہ تک پہنچ چکا ہو یا خود بخود ہی اس دنیا یا عاقبت میں گیان حاصل اور محسوس کر کے دوسروں کو دے سکتا ہو۔ انسانی وجود عناصر اربعہ سے مرکب ہے اور مرنے پر مٹی مٹی میں مل جاتی ہے۔ رطوبت پانی میں، حرارت آگ میں اور ہوا ہوا میں مل جاتی ہے اور اس کی قوتیں آکاش میں سما جاتی ہیں۔ لاش اٹھانے والے چار آدمی اس کے تابوت کو لیے ہوئے مردہ جسم کو مرگھٹ لے جاتے ہیں۔ اور جب تک وہ وہاں نہیں پہنچتے لوگ اس کی خوبیاں بیان کرتے جاتے ہیں۔ لیکن اس کی ہڈیاں تو جلادی جاتی ہیں اور

اس کی قربانیاں راکھ ہو جاتی ہیں۔ دان اور سخاوت کا مسئلہ احمقوں کا مسئلہ ہے۔ یہ کہنا کہ ایسا کرنے میں کوئی فائدہ ہے خالی جھوٹ اور بکواس ہے۔ احمق اور دانا دونوں مرنے پر ختم ہو کر فنا ہو جاتے ہیں اور موت کے بعد ان کی کوئی ہستی نہیں رہ جاتی (سمنگلا ولاسنی - ۱-۲-۱۴۲) اجت کیش کمبلی کو یہ نام اس لیے دیا گیا تھا کہ وہ انسانی بالوں سے بنی ہوئی پوشاک پہنا کرتا تھا جو گرمی میں گرم اور سردی میں سرد ہونے سے دکھ دیتی تھی۔ یہ غور کرنا آسان ہے کہ اجت کیش کمبلی کے خیالات چارواکوں کے خیالات سے ملتے جلتے تھے جن کا پتہ حوالوں کی شکل میں محفوظ جملوں اور دوسرے لوگوں کے بیان سے چلتا ہے۔ پس اجت اگلی دنیا یا "پرلوک" نیکی اور بدی میں یقین نہ رکھتا تھا اور کرموں کے پھل سے منکر تھا لیکن وہ اس خیال کو تسلیم کرتا تھا کہ جسم عناصر اربعہ سے مرکب ہے۔ جسم سے الگ کوئی روح موجود نہیں ہے اور جسم کے فنا کے ساتھ زندگی کی ہر شے ختم ہو جاتی ہے اور ویدک یگیہ بے سود اور بے اثر ہیں۔

سوتر کرتانگ سوتر (۱-۲-۱-۹-۱۰) میں بعض ملحدین کے متعلق شیلانک کا خیال ہے کہ وہ لوکایت ہیں اور یہ بتلایا گیا ہے کہ وہ دوسروں کو اس طرح ہدایت کرتے ہیں کہ روح جسم میں ہر ایک جگہ موجود ہوتی ہے۔ جب تک جسم رہتا ہے اس وقت تک روح رہتی ہے اور جسم سے الگ کوئی روح نہیں ہے۔ اس لئے روح اور جسم ایک ہی شے کے نام ہیں۔ جب جسم مر جاتا ہے تو کوئی روح باقی نہیں رہ جاتی۔ جب جسم جلایا جاتا ہے تو کوئی روح دکھائی نہیں دیتی۔ صرف سفید ہڈیاں ہی دیکھنے میں آتی ہیں جب کوئی شخص میان سے تلوار نکالتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ تلوار میان کے اندر موجود تھی لیکن تلوار ہی کی طرح ہم کبھی نہیں کہہ سکتے کہ جسم کے اندر روح موجود ہے۔ درحقیقت کسی طریقہ سے بھی روح کو جسم سے الگ تمیز نہیں کیا جا سکتا اور اس لئے ہم جسم کے اندر روح کا اعلان نہیں کر سکتے۔ دہی سے مکھن اور تلوں سے تیل نکالنا ممکن ہے مگر جسم اور روح کے درمیان اس قسم کے رشتہ کا پانا ممکن نہیں ہے۔ روح ایسی کوئی جداگانہ شے نہیں جو دکھ سکھ پاتی ہو اور جسم کی موت پر کسی اور عالم کی طرف کوچ کر جاتی ہو کیونکہ اگر جسم کے ٹکڑے ٹکڑے بھی کر دیئے جائیں تو بھی اس کے اندر کوئی روح دکھلائی نہیں دیتی جس طرح صراحی کے ٹوٹنے پر اس میں سے کوئی روح برآمد نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے لوکایت یہ خیال کرتے ہیں کہ جانداروں کو مارنے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ اس طرح لوکایت بھلے اور برے کاموں میں کوئی امتیاز پیدا نہیں کرتے کیونکہ وہ کوئی ایسی اصل نہیں رکھتے جس پر یہ امتیاز مبنی ہو سکے اور اسی لئے ان کی رائے میں اخلاق کوئی شے نہیں ہے۔

معمولی ناستک اور مغرور ناستک میں ذرا سا فرق دیکھا جاتا ہے۔ مغرور ناستک یہ کہتے ہیں کہ اگر روح جسم سے الگ ہوتی تو یہ بھی ایک خاص طرح کا رنگ، ذائقہ وغیرہ رکھتی۔ مگر ایسی کوئی جداگانہ شے

دیکھنے میں نہیں آتی۔ اس لیے یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ روح کوئی جداگانہ ہستی رکھتی ہے۔ ان ناستکوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ دنیا کو ترک کر کے دوسروں کو اپنا نقطۂ نظر قبول کرنے کی ہدایت کرتے ہیں۔ لیکن شلانک کہتا ہے کہ لوکایت کے نظام میں کوئی دیکشا یا رسم ادخال ادا نہیں کی جاتی تھی اور اس لیے اس مذہب کے ماننے والے سنیاسی نہیں ہوا کرتے۔ یہ تو دوسرے مذاہب مثلاً بدھ مت کے راہب ہوتے تھے جو کسی مرحلہ پر لوکایت کی رہبانیت کا مطالعہ کر کے اس کے خیالات کو قبول کر کے ان کی تبلیغ میں منہمک رہتے تھے (سوتر کرتانگ سوتر پر شلانک کی تفسیر صفحہ ۲۸۰۔ مطبوعہ نرنئے ساگر)

یہ بات ممکن معلوم ہوتی ہے کہ غالباً لوکایت کے مسائل کی ابتدا اس سمیری تہذیب سے ہوتی جس میں مردوں کو سجانے اور موت کے بعد جسم کے دوبارہ زندہ ہونے کا عقیدہ رائج تھا۔ بعد میں اس قدر تبدیلی آگئی کہ وہ کہنے لگے کہ چونکہ جسم اور روح ایک ہی شے کے نام ہیں اور مرنے کے بعد جسم جلا دیا جاتا ہے اس لئے موت کے بعد پھر جسمانی زندگی کے عود کرنے کا کوئی امکان نہیں اور اس لئے مرنے کے بعد کوئی دوسری دنیا نہیں ہے۔ کٹھ اپنشد اور بریدآرنیک اپنشد میں بھی ایسے لوگوں کی موجودگی کا ثبوت ملتا ہے جو موت کے بعد کسی قسم کے شعور میں اعتقاد نہ رکھتے ہوئے خیال کرتے تھے کہ مرنے پر ہر شے ختم ہو جاتی ہے اور چھاندوگیہ اپنشد میں ہم دیکھتے ہیں کہ ویروچن مانتا تھا کہ جسم ہی آتما ہے اور وہاں اس مسئلہ کو مُردوں کو سجانے کے رواج سے پیدا شدہ سمجھا گیا ہے۔

گیتا کے سولھویں باب ۷-۱۸ میں ایسے لوگوں کے عقاید اور مسائل مذکور ہوئے ہیں جو بھلے اور برے رویے کے درمیان تمیز نہیں کر سکتے۔ وہ کوئی پاکیزگی سچائی اور مناسب چال چلن نہیں رکھتے وہ یہ بھی نہیں مانتے کہ یہ دنیا کسی سچائی یا حقیقت پر مبنی ہے۔ وہ ایشور کو نہ مانتے ہوئے یہ سمجھتے ہیں کہ تمام جانداروں کا ظہور جذبات شہوانی یا جنسی تعلقات سے ہوا ہے یہ لوگ ایسے خیالات رکھتے ہوئے دنیا کو گزند پہنچاتے ہیں۔ ظالمانہ اعمال کے مرتکب ہو کر اپنے آپ کو تباہ کر دیتے ہیں۔ کیونکہ وہ دوسری دنیا اور اس میں پہنچنے کے وسائل میں اعتقاد نہیں رکھتے۔ شدیدھر کہتا ہے کہ یہ فقرے لوکایتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ (گیتا ادھیائے ۱۶، شلوک ۹) ا، کبھی پوری نہ ہونے والی خواہش، غرور، خود نمائی اور تکبر سے بھری ہوئی جہالت کے باعث غلط راستہ اختیار کر کے، ناپاک زندگی بسر کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ موت پر ہستی ختم ہو جاتی ہے اور اس دنیا اور اس کی لذات سے پرے کچھ نہیں ہے اور اس لئے وہ خود کو دنیاوی لذت اندوزیوں کے سپرد کر دیتے ہیں۔ لاتعداد خواہشات، غصہ اور لذت وغیرہ سے بندھے ہوئے وہ ناجائز وسائل سے جسمانی لذتوں کے سامان فراہم

کرنے میں منہمک رہا کرتے ہیں۔ وہ ہمیشہ مال و دولت کے متعلق ہی سوچتے ہوئے روزی کماتے ہیں اور دولت جمع کرکے حال یا مستقبل میں اپنی خواہشات کو پورا کرنے میں لگے رہتے ہیں۔ وہ ان دشمنوں کے متعلق سوچا کرتے ہیں جنھیں وہ تباہ کرچکے ہیں یا کرکے رہیں گے اور وہ اپنی طاقت، کامیابی، اپنے زور اور لذات وغیرہ کے خیالات میں مگن رہتے ہیں۔

لوکایتوں کے ایک مسئلہ کی تلقین کرتے ہوئے رامائن (۲-۸-۱) میں کہا گیا ہے کہ بڑے دُکھ کی بات ہے کہ بعض لوگ اس دنیا کے زمینی سامان اور نعمتوں کی نسبت دوسری دنیا میں نیکی کو ترجیح دیتے ہیں۔ مرے ہوؤں کے لئے مختلف قسم کے یگیہ کرنا خوراک کو ضائع کرنا ہے کیونکہ مرے ہوئے کھا نہیں سکتے۔ اگر یہاں کے لوگوں کی کھائی ہوئی خوراک مرے ہوئے لوگوں تک پہنچ سکتی تو دُور دراز کے ملکوں کی سیر و سیاحت کرنے والے لوگوں کے لئے خوراک کا بندوبست کرنے کے بجائے ان کے لئے شرادھ ہی کر دیا جائے۔ اگرچہ ذی فہم لوگوں نے یگیہ دکیشا اور سنیاس کی بہت تعریف کی ہے مگر جو کچھ حواس سے براہِ راست محسوس ہو سکتا ہے اس سے بڑھ کر کوئی شئے نہیں ہے۔

وشنو پران (۱-۶-۲۰ تا ۱۳) میں بعض اشخاص کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ وہ یگیوں کے پھل سے انکار کرتے ہوئے ویدوں اور یگیوں کی مخالفت کرتے تھے اور مہابھارت (۱۲-۱۸۶) میں بھار دواج کہتا ہے کہ عمل حیات کی توجیہ صرف جسماتی اور عضویاتی دلیلوں سے ہی ہو سکتی ہے اور روح کا مفروضہ بالکل غیر ضروری ہے۔ مہابھارت میں ایسے لوگوں کی طرف بھی اشارے پائے جاتے ہیں جو دوسری دنیا میں اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ ان کو ناستک کہا جاتا تھا۔ یہ لوگ ایسے قدیم اور مضبوط عقیدے رکھتے تھے کہ ان کے خیالات کا بدلنا مشکل تھا۔ وہ ویدوں کے عالم اور پُران شاستروں سے خوب واقف تھے۔ دان اور یگیہ کرتے اور جھوٹ سے بہت پرہیز کرتے تھے۔ مجلسوں میں بڑے فصیح البیان تھے اور عام لوگوں کے درمیان اپنے خیالات کی توسیع اور اشاعت میں لگے رہتے تھے۔ اس عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ویدک حلقے کے اندر بھی ایسے اشخاص موجود تھے جو ان اوصاف کے باوجود اس دنیا کے سوا کسی اور ہستی کو نہ مانتے تھے۔ بدھ مت کے ادب سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ کئی برہمن لوکایت کی تعلیمات کے ماہر تھے اور اپنشدوں کے حلقے میں بھی ہمیں اس خیال کے ماننے والے ملتے ہیں جن کو حیات بعد ممات میں یقین نہ رکھنے کے باعث بُرا بھلا کہا جاتا تھا اور چھاندوگیہ اپنشد میں ان لوگوں کا ذکر آتا ہے جن میں یہ مسئلہ مروج تھا کہ جسم اور روح ایک ہی شئے کے نام ہیں اور یہ مُردہ جسموں کو زیب و مزین کرنے کے دستور کا منطقی نتیجہ تھا۔ رامائن میں ہم دیکھتے ہیں کہ جاپالی

یہ تعلیم دیتا تھا کہ مرنے کے بعد کوئی زندگی نہیں ہے اور مُردوں کے لئے یگیہ اور شرادھ غیر ضروری ہیں۔ گیتا میں بھی اس طرح کے خیالات رکھنے والوں کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جو یگیہ صرف برائے نام کرتے تھے کیونکہ وہ مناسب رسمی طریقوں کے پابند نہیں تھے لیکن مہابھارت میں بعض ایسے لوگوں کی طرف اشارہ موجود ہے جو ویدوں اور قدیم شاستروں میں مہارت رکھنے کے باوجود دوسری دُنیا اور بقائے رُوح میں کوئی اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ویدک لوگوں کے بعض حلقوں میں یہ غیر مقلدانہ نظریہ بتدریج پھیل رہا تھا کہ مرنے کے بعد کوئی زندگی ہی نہیں ہے اور ان میں سے بعض ایسے ناکارہ لوگ تھے جو اس مسئلہ کو اپنی لذت پرستی اور ادنیٰ درجہ کی زندگی کے لئے بہانے کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ اور متعدد لوگ ایسے تھے جو ویدک یگیہ کرتے تھے۔ ویدوں اور دوسرے شاستروں کے ماہر تھے مگر بقائے روح اور اگلی دنیا میں یقین نہ رکھتے تھے۔ پس اس قدیم زمانہ میں بھی ویدک حلقے کے اندر بھی ایسے ذی اخلاق اور فاضل لوگ موجود تھے جو اِن ملحدانہ خیالات کو مانتے تھے۔ لیکن ایسے بد اخلاق اور بُرے لوگ بھی موجود تھے جو بدکاری کی زندگی بسر کرتے تھے اور چپ چاپ یا اعلانیہ طور پر ملحدانہ خیال رکھتے تھے۔

اس طرح ہم جانتے ہیں کہ لوکایت خیالات بہت قدیم ہیں وہ غالباً ویدوں کی طرح قدیم ہیں اور شاید ان سے بھی قدیم تر ہیں اور آریہ لوگوں کے زمانہ سے سمیری لوگوں میں پائے جاتے تھے۔ اس کے علاوہ ہم جانتے ہیں کہ بھاگوری کی لکھی ہوئی لوکایت شاستر کی تفسیر دوسری یا تیسری صدی ق۔م میں بہت زیادہ مروج تھی۔ مگر لوکایت شاستر کے مصنف کی نسبت کچھ کہنا ذرا مشکل ہے کہ وہ برہسپتی کون تھا۔ سیاسات مدنی پر ایک کتاب برہسپتی سوتر لاہور سے شائع ہوئی ہے جس کا ترجمہ ڈاکٹر ایف۔ ڈبلو طامس نے کیا ہے۔ اس کتاب میں لوکایت کا ذکر کیا ہے اور ان پر سخت الزامات لگائے ہیں ان کو ایسا چور بتلایا ہے جو مذہب کو اپنے فائدہ کا وسیلہ سمجھتے ہیں۔ وہ ضرور دوزخ میں جائینگے۔ اس لئے یہ بات قطعی طور پر یقینی ہے کہ وہ برہسپتی جس نے سیاسات مدنی پر کتاب لکھی ہے وہ لوکایت کے سوتر کا مصنف نہیں ہو سکتا۔ پس لوکایت شاستر کا مصنف برہسپتی ایک اسطوری وجود ہے اور عملی طور پر ہم نظام لوکایت کے موجد کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں رکھتے۔ یہ ممکن ہے کہ اصلی لوکایت کتاب سوتروں کی صورت میں لکھی گئی ہوگی۔ ان سوتروں پر کم از کم دو تفسیریں موجود ہیں۔ ان میں سب سے پہلے تیسری یا چوتھی ق۔م میں لکھی گئی تھی اور اس کے مضامین پر کم از کم ایک کتاب چھندوں کی صورت میں لکھی گئی ہے جن میں سے بعض سوتر مادھوا کی سرودرشن سنگرہ

میں حوالہ کے طور پر پیش کیے گئے ہیں۔

یہ کہنا مشکل ہے کہ چارواک نام کا کوئی شخص تھا بھی یا نہیں۔ اس نام کا استعمال غالباً سب سے پہلے مہابھارت میں ہوا ہے۔ جہاں چارواک کو ایک تردندی برہمن کے بھیس میں ایک راکشش بتلایا گیا ہے۔ لیکن اس کی تعلیمات کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا۔ اکثر ابتدائی کتابوں میں لوکایت کے مسائل یا تو نظریہ لوکایت کے طور پر بیان ہوئے ہیں یا برہسپتی کے نام کے ساتھ منسوب کیے گئے ہیں۔ چنانچہ پدم پُران کے سرشٹی کھنڈ میں لوکایت کے بعض مسائل کو برہسپتی کی تعلیمات کے طور پر ظاہر کیا گیا ہے۔ آٹھویں صدی کا کمل شیل چارواکوں کو لوکایت کا مقلد خیال کرتا ہے۔ "پربودھ چندر ادئے" میں چارواک کو ایک بڑا معلم بتلایا گیا ہے جس نے اپنے شاگردوں اور شاگردوں کے شاگردوں کے ذریعہ لوکایت شاستر کو مشتہر کر کے واچسپتی کے حوالہ کر دیا تھا۔ مادھوا اپنی تصنیف سرودرشن سنگرہ میں اسی کو چارواک کہتا ہے جو ناستکوں کے سرتاج برہسپتی کے خیالات کی پیروی کرتا ہے۔ مگر گن رتن سرودرشن سنگرہ کی تفسیر میں چارواکوں کو ایک ملحدانہ فرقہ بتلاتا ہے جو صرف کھانے پینے میں دلچسپی رکھتے ہیں اور نیکی اور بدی کے وجود سے منکر ہیں اور براہِ راست حاسوں کے ذریعہ محسوس ہونے والی چیزوں کے سوا اور کچھ نہیں مانتے۔ وہ شراب پیتے ہیں، گوشت کھاتے ہیں اور زناکاری کرتے ہیں۔ ہر سال وہ ایک دن جمع ہو کر عورتوں کے ساتھ بے حد و حساب زناکاری کرتے ہیں چونکہ ان کا چال چلن عام لوگوں کے مانند ہوتا ہے اس لئے وہ لوکایت کہلاتے ہیں۔ پس یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا چارواک کسی ایک شخص کا نام تھا یا لوکایت کے نظریے کے پیروؤں کی طرف اشارہ کرنے والی محض ایک اصطلاح ہے۔ ہری بھدر اور مادھوا دونوں ہی لوکایت یا چارواک فلسفہ کو ایک ہی درشن یا نظام فلسفہ خیال کرتے ہیں۔ اس کی منطق جدید تھی۔ ہند کے دیگر نظامات فلسفہ کے اکثر مسلمہ خیالات پر یہ لوگ تخریبی نکتہ چینی کرتے ہیں اور اخلاق، اخلاقی ذمہ داری اور ہر قسم کے مذہب سے منکر ہیں۔ دراصل یہ دہریت کا فلسفہ ہے۔

چارواک صرف ادراک کو ہی معتبر خیال کرتے ہیں۔ جو کچھ حواس خمسہ کے ذریعہ حاصل کیا جا سکتا ہے اس کے سوا اور کچھ موجود نہیں ہے۔ کسی بھی قیاس یا انتاج کو علم کا درست وسیلہ نہیں تسلیم کیا جا سکتا صحیح انتاج کے امکان کے خلاف ان کی پیش کردہ دلیلیں حسب ذیل ہیں:-

(۱) قیاس علم سے جو ارتسامات ہوتے ہیں وہ ادراک سے پیدا ہونے والے ارتسامات کے مانند واضح نہیں ہوتے۔ (۲) انتاج اپنے معروض کے تعین کے لئے دوسری چیزوں پر انحصار رکھتا ہے۔

(۳) استاج کو ادراک کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ (۴) استاج براہ راست اشیائے وقوف سے پیدا نہیں ہوتے۔ (۵) استاج منفرد نہیں ہوتے۔ (۶) اس میں اکثر تناقص پایا جاتا ہے۔

اس وجہ سے چارواک استاج کو احتمال غالب سے زیادہ قیمت نہیں دیتے۔ اس طرح وہ پرمانوں کی دوسری صورتوں کو مثلاً معتبر اشخاص یا ویدوں کی شہادت تمثیل یا قرینہ کو بھی نہیں تسلیم کرتے۔ اُدآین کے بیان کے مطابق چارواک ایسی ہر ایک شے کی ہستی سے منکر ہیں جو حاسوں کی راہ سے جانی نہیں جاتی۔ اس کو رد کرنے کے لیے اُدآین کہتا ہے کہ اگر اس اصول پر پوری طرح عمل درآمد ہو جائے اور لوگ ان تمام باتوں سے انکار کرنے لگ جائیں جس کا کسی خاص وقت پر ادراک نہیں ہو سکتا تو ہماری تمام عملی زندگی خطرناک صورت میں پریشان اور مختلل ہو جائے گی (اُدآین کی نیائے کسما نجلی ۳-۵-۶) دھورت چارواک تو نہ صرف استاج کے معتبر ہونے سے انکار کرتے تھے بلکہ وہ نیائے درشن میں بیان کیے گئے تمام مقولات پر نکتہ چینی کرتے ہوئے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ان مقولوں کا ایسا شمار ممکن ہی نہیں ہے (نیائے منجری صفحہ ۴۴) بے شک یہ درست ہے کہ چارواک صرف ادراک کو ہی معتبر ثبوت یا پرمان مانتے تھے مگر چونکہ ادراکات میں اوہام بھی واقع ہوا کرتے ہیں۔ اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ تمام پرمانوں یا ذرائع ثبوت کو ناقابل یقین خیال کرتے ہیں۔

چارواک کو ایک طرف تو ان لوگوں کا مقابلہ کرنا پڑتا تھا جو جین مت، نیائے، سانکھ یوگ اور میمامسا کے مانند روح کو غیر فانی مانتے تھے اور دوسری طرف ان لوگوں کا جو تصوریاتی بودھوں کے مانند شعور کے پائدار سلسلوں میں اعتقاد رکھتے تھے کیونکہ چارواک موت کے بعد ہر قسم کی ہستی سے منکر تھے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ چونکہ ایسی کوئی پائدار شے موجود نہیں ہے جو موت کے بعد ہستی رکھتی ہو۔ اس لئے موت کے بعد کوئی زندگی نہیں ہے اور چونکہ جسم ذہن اور حسی وظائف ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں اور موت کے بعد کوئی زندگی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کسی جُداگانہ روح کو نہیں مانا جاسکتا۔ بعض چارواک اس طرح کہتے ہیں کہ شعور کی پیدائش عناصر اربعہ سے ہوتی ہے اور بعض کی رائے میں تیزاب یا شراب سے اُبھار کی مانند ظہور میں آتی ہے۔ اس طرح ہوا، پانی، آگ اور مٹی کے مختلف عناصر کے ذرات کی ترتیب اور ترسیم سے شعور پیدا یا نمودار ہوتا ہے اور جسم وحواس وجود میں آتے ہیں۔ ان ذراتی تربیتوں کے سوا اور کچھ بھی موجود نہیں ہے اور مزید کوئی بھی جداگانہ مقولہ ہستی نہیں ہے (کمل شیل کی کتاب پنجکا صفحہ ۵۲۰)

ششکشت چارواک کہتے ہیں کہ جب تک جسم رہتا ہے اس وقت تک تمام تجربات کو جاننے

والی اور مجھگننے والی ہستی بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن جسم کے انہدام کے بعد کوئی ایسی ہستی موجود نہیں ہوتی اگر کوئی ایسی پائیدار ذات موجود ہوتی جو ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہوتی تو وہ گذشتہ زندگیوں کو اس طرح ہی یاد کرنے کے قابل ہوتی جس طرح انسان اپنے بچپن اور جوانی کے تجربوں کو یاد کر سکتا ہے۔ مختلف سلسلوں سے تعلق رکھنے والے وقوف کے مانند کوئی وقوف بھی گذشتہ جسم کی آخری شعوری حالت کا نتیجہ نہیں ہو سکتا۔ (کمل شیل پنجکا صفحہ ۵۲۱) اور کسی سنت کی آخری ذہنی حالت کسی دوسرے جنم میں شعوری حالات کو پیدا نہیں کر سکتی۔ اس لئے یہ فرض کرنا غلط ہے کہ کسی مرتے ہوئے آدمی کی آخری ذہنی حالت ایک نئے جنم میں شعوری حالات کے سلسلے پیدا کر سکے۔ اسی لئے ایک چارواک معلم کمبل شوتر کہتا ہے کہ جسم سے شعور کی پیدائش حیاتی اور حرکی قوئ کے عمل سے ہوتی ہے۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ شعور حیات جنین کے ابتدائی مدارج میں اپنی خوابیدہ حالت میں موجود ہوتا ہے۔ شعور کے معنی اشیا کے وقوف کے ہیں اور چونکہ جنین کی حالت میں حواس کی مناسب نشو و نما نہیں ہوتی اس لئے شعور کا ہونا بھی ممکن نہیں ہے۔ اس طرح بے ہوشی کی حالت میں بھی کوئی شعور نہیں ہوتا اور یہ خیال غلط ہے کہ ان حالتوں میں شعور بالقوۃ صورت میں موجود ہوتا ہے کیونکہ قوت کو بھی اپنی موجودگی کے لئے کوئی شے درکار ہوا کرتی ہے جس میں یہ رہ سکے اور جسم کے سوا شعور کوئی سہارا نہیں رکھتا۔ اس لئے جب جسم فنا ہو جاتا ہے تو شعور بھی اس کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ یہ نہیں مانا جا سکتا کہ موت کے بعد شعور کسی اور درمیانی جسم میں منتقل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس طرح کسی جسم کا ادراک نہ ہونے سے اس کی ہستی تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ اور دو مختلف جسموں میں شعوری حالات کے بالکل وہی سلسلے نہیں رہ سکتے۔

بدھ کے پیرو اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگر موت کے بعد کی زندگی کے انکار سے چارواک یہ چاہتے ہیں کہ کسی ایسی مستقل ہستی کی تردید کریں جو بار بار جنم لیتی ہے تو انہیں اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے کیونکہ وہ خود بھی ایسی مستقل روح کی ہستی کے قابل نہیں ہیں۔ لیکن شعوری حالات کا ایک بے آغاز انجام سلسلہ موجود ہے۔ اس بے آغاز و انجام سلسلے کے قائم رہنے کی صفت سے چارواک کا منکر ہونا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس طرح مان لیا جائے تو پیدائش کے وقت شعوری حالت کو ہی اولین حالت ماننا پڑے گا اور اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وہ علت کے بغیر ہی نمودار ہو گئی ہے اور اس لئے وہ ابدی ہے۔ یا چونکہ وہ بغیر علت کے موجود تھی تو اس امر کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ اس کی ہستی ختم ہو جائے اور نہ اس کو کوئی ابدی شعور یا خدا پیدا کر سکتا تھا

کیونکہ وہ ایسی کوئی ابدی ہستیوں کو نہیں مانتے اس کے علاوہ یہ مٹی، پانی وغیرہ کے ابدی ذرات کے ذریعہ بھی پیدا نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ بات ثابت کی جا سکتی ہے کہ ابدی حقائق کسی شئے کو پیدا نہیں کر سکتے۔ پس صرف ایک ہی امکان باقی رہ جاتا ہے کہ وہ لازمی طور پر گذشتہ زندگی کے شعوری حالات کا نتیجہ ہے اس سے یہ ثابت ہے کہ شعور نہ تو جسم سے پیدا ہوتا ہے اور نہ اس سے متعین اور مشروط ہوتا ہے۔ یہ صرف اپنے گذشتہ حالات سے متعین ہوتا ہوا آئندہ شعوری حالات کو خود معین کرتا ہے اور اس سے ماضی اور مستقبل کی زندگیوں کا ہونا بھی ثابت ہے ؎۔

سو شکشت چارواک کہتے ہیں کہ ایک جاننے والی ہستی اس وقت موجود ہوتی ہے جب تک کہ جسم رہتا ہے لیکن یہ جاننے والی ذات ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل ہونے کے بجائے جسم کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے۔ اس لئے رُوح غیر فانی نہیں ہے اور جسم کے فنا کے بعد کوئی عاقبت یا "پرلوک" نہیں ہے دنیائے نجری، صفحات ۴۳۹ - ۴۴۱) جینت اپنی نیائے منجری میں آستکوں کی طرف سے اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اگر اس جسم کے دوران حیات میں آتما کو مان لیا جائے تو چونکہ آتما جسم سے مختلف شئے ہے اور چونکہ یہ بے اجزا اور غیر مادی ہے اس لئے کوئی شئے اس کو فنا نہیں کر سکتی۔ آج تک کبھی کسی نے رُوح کو جسم کے مانند جلتے ہوئے نہیں دیکھا اور چونکہ کبھی اس کو فنا ہوتے ہوئے نہیں دیکھا گیا اور نہ ایسی کسی علت کا قیاس کر سکتے ہیں جو اس کو فنا کر سکے۔ اس لیئے اس کو غیر فانی ماننا پڑتا ہے۔ چونکہ آتما ابدی ہے اور چونکہ یہ جسم کے ساتھ گزشتہ اور آئندہ تعلقات رکھتی ہے اس لیئے یہ ثابت کرنا کچھ مشکل ہی نہیں ہے کہ یہ جسم کے ساتھ مستقل تعلق بھی رکھے گی۔ اس طرح آتما نہ تو جسم کے کسی خالی حصہ میں رہتی ہے اور نہ تمام جسم میں بلکہ وہ تو ساری کل ہے اور وہ جس جسم کے ساتھ کرموں کی وجہ سے ربط رکھتی ہے اس کی مالک ہوتی ہے۔ جینت حیات بعد الممات یا "پرلوک" کے معنی یہی سمجھتا ہے کہ جسم کے فنا ہونے پر رُوح دوبارہ جنم لیتی ہے یا دوسرے جسموں کے ساتھ ربط پیدا کر لیتی ہے۔ دوبارہ جنم کے بارے میں یہ دلیلیں پیش کی گئی ہیں۔

(۱) بچوں کا جبلی طور پر ماں کے تھنوں سے دودھ چوسنا یا ان کا ہنسنا اور رونا جس کی صرف یہی توجیہہ کی جا سکتی ہے کہ انھیں پچھلے جنم کے تجربے یاد آتے ہیں (۲) طاقت، عقل، مزاج، صفات اور عادتوں میں عدم مساوات اور ایک ہی قسم کی مساعی سے مختلف نتائج کا حاصل ہونا۔ یہ تمام باتیں پچھلے جنموں میں کیئے ہوئے کرموں کا پھل ماننے سے ہی سمجھ میں آسکتی ہیں۔ (نیائے منجری صفحات ۴۷۳ - ۴۷۰)

شنکر برہمہ سوتر (۳ - ۳ - ۵۳ - ۵۴) کی تشریح میں رُوح کی نیستی کے بارے میں لوکایت کے مسئلہ کی تردید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ لوکایت کی بڑی اصل دلیلیں یہ ہیں کہ شعور اسی وقت موجود ہوتا ہے

جب کہ جسم موجود ہوتا ہے۔ حرکات، حیات، شعور، حافظہ اور دوسرے عقلی افعال بھی جسم ہی سے تعلق رکھتے ہیں کیونکہ وہ صرف جسم کے اندر ہی تجربے میں آتے ہیں اور اس سے باہر کہیں نہیں پائے جاتے۔ اس کے جواب میں شنکر کہتا ہے کہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے حرکات، حیات، اور حافظہ وغیرہ اس حالت میں بھی نہیں پائے جاتے۔ مثلاً جب جسم حالتِ مرگ میں موجود ہوتا ہے۔ اس لیے وہ جسم کی پیداوار نہیں ہو سکتے۔ رنگت، صورت وغیرہ جسمانی صفات کو ہر ایک شخص دیکھ سکتا ہے۔ مگر بعض ایسے لوگ ہیں جو شعور اور حافظہ وغیرہ کو نہیں دیکھ سکتے اگرچہ ان کا ادراک اس وقت ہوتا ہے جب تک کہ جسم رہتا ہے۔ لیکن اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ جسم کے فنا ہونے پر شعور کوئی ہستی نہیں رکھتا۔ اور اگر شعور ایک جسمانی پیداوار ہوتا تو یہ جسم کو نہ جان سکتا۔ کوئی آگ خود کو نہیں جلا سکتی۔ شعور دائمی طور پر ایک اور لاتغیر ہونے کی وجہ سے ابدی آتما متصور ہوتا ہے۔ اگرچہ عام طور پر روح خود کو جسم کے تعلق میں ہی نمودار کرتی ہے لیکن اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جسم اس کا ایک آلہ ہے۔ اس سے چارواک کا یہ دعوا ثابت نہیں ہوتا کہ آتما جسم سے پیدا ہوتی ہے۔ چارواک تمام آستک ہندوؤں کے معاشرتی و اخلاقی اور مذہبی امور پر نکتہ چینی کرتے تھے۔ چنانچہ شری ہرش اپنی کتاب نیشدھا چرت میں ان خیالات کی نمائندگی کرتا ہوا کہتا ہے کہ ویدوں کا یہ نظریہ تجربے سے بالکل غلط ثابت ہوتا ہے کہ یگیوں سے عجیب و غریب نتائج ظہور میں آتے ہیں۔ یہ اسی طرح غلط ہے جیسا کہ پرانوں میں پانی کے اوپر پتھر تیرنے والی کہانیاں کہی جاتی ہیں صرف وہ لوگ جو کام کرنے کے لیے ذہنی صلاحیت اور استعداد نہیں رکھتے ویدک یگیہ کرتے ہیں۔ تر دنڈی ہوتے اور ماتھے پر بھبھوتی لگا کر روزی کماتے ہیں۔ ذات پات کی پاکیزگی کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی کیونکہ جب مردوں اور عورتوں کے نہ دبنے والے شہوانی جذبات پر غور کیا جاتا ہے تو یہ کہنا ناممکن ہو جاتا ہے کہ کوئی مخصوص نسل تمام تاریخ میں اپنے بہت سے گھرانوں میں پدرانہ اور مادرانہ پہلوؤں پر پاک چلی آتی ہے۔ مرد خود کو ناپاک رکھنے کو کوئی زیادہ اہمیت نہیں دیتے اور عورتوں کو پردے میں بند رکھنے کی وجہ رقابت اور جلاپے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یہ خیال نادرست ہے کہ بے لگام شہوت پرستی میں کوئی گناہ ہے۔ اگلے جنم میں گناہ دکھ دیتے ہیں اور نیکیوں سے سکھ حاصل ہوتا ہے۔ کون جانتا ہے کہ اگلی دنیا میں کیا ہو گا جبکہ یہاں ہم گناہ گاروں کو خوشحال اور نیک لوگوں کو دکھی پاتے ہیں۔ ویدوں اور سمرتیوں میں تضاد پایا جاتا ہے۔ اور صرف تفسیر کرنے والوں کی چالاکی ان کے درمیان مصالحت دکھایا کرتی ہے اور اگر یہ حال ہے تو کیوں نہ اس نظریے کو اختیار کیا جائے کہ انسان کا جو جی چاہے وہ کیا کرے۔ کہا جاتا ہے کہ روح کا احساس جسم کے ساتھ موجود ہوتا ہے مگر جب یہ جسم جل جاتا ہے تو نیکی اور بدی کا کیا باقی رہ جاتا ہے اور اگر روح

کو کسی اور جسم میں کچھ بھگتنا پڑ گیا تو یہ بات ہمیں کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی۔ یہ بات مضحکہ خیز ہے کہ کوئی شخص مرنے کے بعد کسی بات کو یاد رکھ سکے گا یا مرنے کے بعد اس کو کرموں کا پھل بھگتنا پڑے گا۔ یا مرنے کے بعد برہمنوں کو کھلانے سے رُوح کو کوئی خوشی یا سکون ملے گا۔ (موررتی پُوجا (بُت پرستی) یا پتھروں کی پرستش یا گنگا میں غسل مذہبی عمل کے طور پر بالکل ہی مضحکہ خیز چیز ہے۔ مرے ہوئے لوگوں کے لیے شرادھ کی رسم ادا کرنا بالکل بے سود ہے۔ کیونکہ اگر خوراک کی نذر مُردوں کی بھوک کو سکون دے سکتی ہے تو دور دراز کی سیاحت کے لیے گئے ہوئے رشتہ داروں کی بھوک بھی اسی طرح کی نذر سے مٹ جانا چاہیئے۔ دراصل جسم کے فنا اور موت پر ہر شئے ختم ہو جاتی ہے اور چونکہ کوئی رُوح، کوئی دوسرا جنم، کوئی خدا اور کوئی عاقبت موجود نہیں ہے اور تمام مذہبی کتابیں ان ہی پروہتوں کی ہدایتیں ہیں جو لوگوں کو دھوکا دینا چاہتے ہیں۔ اور پرانوں میں بھی اسطوری بیانات اور فرضی حکایات کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ہمارے رویے کی معراج واحد لذت پرستی ہے۔ گناہ اور نیکیاں بے معنی ہیں۔ یہ محض الفاظ ہیں جن کے لیے مذہبی پیشوا اپنے فائدے کے پیشِ نظر ایک خاص طرزِ عمل کرنے کے لیے ڈرایا اور دھمکایا کرتے ہیں۔ مابعد الطبیعات کے میدان میں چارواک مادہ پرست ہیں اور مٹی، پانی، آگ اور ہوا کے ذرات جن کا احساس کیا جا سکتا ہے اور ان کی ترکیبوں کے سوا کسی اور شے کو نہیں مانتے منطق کے میدان میں وہ صرف اسی چیز میں یقین رکھتے ہیں جو حواس سے براہِ راست محسوس کی جا سکتی ہے وہ کرموں کے پھل، دوبارہ جنم اور روح سے انکار کرتے تھے اور عارضی لذات محسوسات اور حسی خوشیوں کے بے حد لطف اندوزی کے سوا اور کسی شئے کی پروا نہ کرتے تھے۔ وہ موجودہ لذت کو آئندہ خوشی کے لیے قربان کرنے کو تیار نہ تھے اور اصول اخلاق کے مطابق کُل زندگی کی اجتماعی بہبودی اور خوشی کو ترقی دینے کا مقصد نہ رکھتے تھے۔ اس طرح وہ صرف موجودہ اور فوری لذتوں کے طالب تھے اور کسی طرح کا انضباط یا عاقبت اندیشی یا کوئی ایسی فکر جو موجودہ لذت کی قربانی کی متقاضی ہو ان کی نظروں میں احمقانہ اور غیر دانشمندانہ تھی۔ ان کی تعلیمات میں قنوطیت کا کوئی عنصر موجود نہ تھا۔ ان کا تمام اخلاق صرف اس مابعد الطبیعاتی اور منطقی مسئلہ کا نتیجہ تھا کہ صرف محسوسات اور حسی لذات ہی موجود ہیں اور جو اس سے بالاتر عقل و قیاس سے برتر کوئی حقیقت موجود نہیں ہے۔ اس لیے لذات کے درمیان کوئی تدریجی یا کیفی اختلاف نہیں پایا جاتا اور کوئی وجہ نہیں کہ ہم محسوسات کی لذتوں کا مزہ چکھنے کے قدرتی میلان میں کسی طرح کی رکاوٹ ڈالیں۔

●●

نواں باب

نیائے۔ ویشیشک فلسفہ

بہت ممکن ہے کہ "نیائے" کی ابتدا ان علما کے مباحث اور مناظروں سے ہوئی ہو جو ویدک عبارتوں کے صحیح مفہوم کا پتا چلانے کی کوشش میں لگے ہوئے تھے تاکہ یگیوں یا قربانیوں میں ان کو کام میں لایا جا سکے اور انہیں مختلف مذاہب کے ماننے والوں کے درمیان ہونے والے ان مباحث میں جس کا مقصد ایک دوسرے کو شکست دینا ہوتا تھا استعمال کیا جا سکے۔ یہ بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہ مناظرے اپنشدوں کے دور میں جس زمانہ میں کہ فن مناظرہ کو مطالعہ کا مضمون سمجھا جاتا تھا ہوئے ہوں۔ یہ مضمون بعد میں "واکو واکیہ" کے نام سے موسوم ہوا۔ مسٹر بوڈس نے بتلایا ہے کہ آپس تمب نے غالباً تین سو سال قبل مسیح نیائے کے لفظ کو میمانسا کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ نیائے کا لفظ اصل "نی" سے مستخرج ہے۔ بعض وقت اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے کہ جس کے ذریعہ فقرے اور لفظوں کی تعبیر کی جا سکے کہ اس کا ایک مخصوص مفہوم ہو نہ کہ دوسرا، اور یہاں تک کہ اس کی تائید سے الفاظ کے ویدک لہجے نیائے کہلاتے تھے۔ لیکن کوتلیہ نے ودیا یا علم کی تشریح میں مزید تحقیق سے ادراکی اور مذہبی علم کو جانچنے کے طریق عمل کو، تین وید کو زراعت اور پرورش مویشی کے علم کو علم سیاست اور سانکھیہ، یوگ، لوکایت وغیرہ کے مانند فلسفوں کو شمار کیا ہے۔ اس شہادت کی بنا پر جیکوبن فرض کرتا ہے کہ نیائے سوتر کا فلسفہ کوتلیہ کے زمانہ میں (تین سو ق۔م) میں موجود نہ تھا۔ (ہندو فلسفہ کی قدیم تاریخ پروفیسر جیکوبن ۱۹۱۸ء) کوتلیہ کے حوالہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے زمانہ میں نیائے کا لفظ آن وکشکی یا منطقی فلسفہ کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے واتسا ین کے متعلق غلط رائے قائم کی ہے جو نیائے اور آن وکشکی یا منطق میں تمیز پیدا کرتا ہے۔ یعنی موخر الذکر سے مراد صرف علم منطق ہے اور اول الذکر سے مراد منطق اور مابعد الطبیعات ہے۔ نیائے کا قدیم مفہوم یہ ہے کہ وہ صحیح معنی اور صحیح چیز کے تعین کا

وسیلہ ہے۔ وات ساین اس سے متفق ہے اور واچسپتی نے بھی اپنی کتاب "نیائے وارتک تات پریہ ٹیکا" میں اس سے اتفاق کیا ہے، بے شک وات ساین واضح کرتا ہے کہ جہاں تک نیائے کے منطقی پہلو کا تعلق ہے اس کا دائرہ بہت وسیع ہے جس میں تمام ہستیاں، ان کے اعمال اور تمام علوم شامل ہیں۔ یہ ثابت کرنے کے لئے وہ کوتلیہ کا حوالہ دیتا ہے کہ اس حالت میں نیائے ایسی روشنی کی طرح ہے جو تمام علوم کو منور کرتی ہے اور تمام افعال کا وسیلہ ہے اور مابعد الطبیعات کی صداقتوں کی حیثیت سے وہ نجات کا راستہ بتلا سکتا ہے۔ جیکوبی کہتا ہے کہ تصنیف کا مابعد الطبیعاتی حصہ بعد کا اضافہ ہے اور بہت ممکن ہے۔ خود واتساین منطقی جزو کو ایک الگ شاخ کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ لیکن واتساین یا کوتلیہ کا کوئی بیان ایسا نہیں ملتا جس سے یہ اندازہ ہو سکے کہ یہ اضافہ کوتلیہ کے بعد ہوا ہے۔ اس میں شک نہیں ہے کہ واتساین کی نظر میں اس تصنیف کے منطقی پہلو کی اہمیت بہت زیادہ ہے اور ایسا سمجھنے کی بالکل بدیہی صورت یہ ہے کہ مابعد الطبیعات یا ادھیاتم ودیا کی اہمیت تو سب کے نزدیک مسلمہ تھی لیکن صرف منطقی پہلو کی اہمیت اکثر اشخاص کو متاثر نہیں کرتی۔ اس معاملہ میں کسی دھرم شاستر یا وید کی مدد نہ ملنے پر واتساین کو تلیہ کی شہادت اور حمایت حاصل کرنے پر مجبور ہونا پڑا چنانچہ اس نے کوتلیہ کو ہی سب سے قدیم ماخذ قرار دیا۔ واقعہ تو یہ ہے کہ کوتلیہ اس بات سے مطمئن نہیں ہوا کہ منطقی فلسفہ (آن وکشکی) کو وید کے مانند مستند قرار دے۔ بلکہ اس نے اس کو سانکھیہ کے پہلو بہ پہلو ایک فلسفہ قرار دیا اور اس نے یہ قیاس قائم کیا ہے کہ کوتلیہ کے زمانے میں نیائے دو شاخوں پر مشتمل تھا۔ ایک تو ادھیاتم ودیا اور دوسرے علم منطق یا علم مناظرہ اور اس کا بھی امکان ہے کہ مابعد الطبیعاتی جز کا اضافہ منطقی جزو کی ہر دل عزیزی بڑھانے کے لئے کیا گیا ہو۔ مہامہو پادھیائے ہر پرشاد شاستری بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کے جرنل میں اپنے ایک مضمون سے واضح کرتے ہیں کہ واچسپتی نے نیائے سوتروں کے جمع کرنے کی دو کوششیں کی ہیں۔ ایک تو نیائے سوچی۔ دوسری نیائے سوتر ودھار۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود واچسپتی بھی اپنے زمانہ میں بہت سے سوتروں کے مستند ہونے کے متعلق یقین نہ رکھتا تھا اور ایسی ناقابل تردید علامات کی نشاندہی کرتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بہت سے سوتروں میں تحریف کی گئی ہے وہ بیان کرتا ہے کہ ایک بودھی روایت چین سے جاپان تک مشہور ہے کہ میروک نے نیائے اور یوگ میں آمیزش کر دی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ سوتروں میں بودھی پیرووں کے ہاتھوں اضافے ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ چند ہندوؤں کے ہاتھوں بھی اضافے ہوئے ہیں جنھوں نے ہندو استدلال کو بودھی دلیلوں کے خلاف استعمال کیا ہے۔ اس فاضل عالم کے خیالات ممکن معلوم ہوتے ہیں اور ہمارے پاس کوئی ایسا وسیلہ نہیں ہے جس سے ہم اس وقت کا

اندازہ لگا سکیں کہ یہ اضافے کب عمل میں آئے تھے۔ اب رہا یہ واقعہ کہ ناقابل تردید ثبوت اس امر کے موجود ہیں کہ بہت سے سوتروں میں تحریف ہوئی ہے تو نیائے سوتروں کے زمانہ کا صحیح تعین اور بھی دشوار ہو جاتا ہے۔

نیائے اور ویشیشک ابتدا میں الگ الگ مستقل نظام تھے مگر ان کو ایک نظام سمجھ کر بحث کرنے کی معقول وجہ یہ ہے کہ دونوں اپنے وجودیاتی اور قنوطی نظریہ میں بالکل ایک جیسے ہیں اور یہ کہ تاریخ کے دوران میں ان میں خود ان کے حامیوں نے ان دونوں کو متحد کر دیا تھا۔ چنانچہ انم بھٹ کی "ترک سنگرہ" اور وشوناتھ کی "بھاشا پری چھید" یا "کاریکا ولی" جیسے مقبول رسالے جو تقریباً اس عہد کے ہیں ان کو باہم ملا کر بحث کرتے ہیں۔ ان تصانیف میں جس اتحاد پسندانہ قوت کا اظہار ہوتا ہے۔ وہ بہت ہی قدیم ہے اور وات سائن تک اس کی قدامت کا پتہ لگایا جا سکتا ہے۔ نیائے درشن پر اس کی تفسیر سب سے زیادہ قدیم اور محفوظ ہے۔ ان نظامات کی تاریخ میں ایک اور منزل نوٹ کرنے کے قابل ہے جبکہ نیائے ویشیشک کو ایک مستقل عالمگیر نظریہ کے طور پر تسلیم کرنا عملاً نظر انداز کر دیا گیا تھا اور اس کی حیثیت گھٹ کر محض منطق کی حد تک رہ گئی تھی۔

نیائے ویشیشک کا ادب بہت وسیع ہے لیکن یہاں صرف بہت مشہور تصانیف کا ذکر کیا جائے گا۔ کناد کی تصنیف "ویشیشک سوتر" کی تاریخ معین کرنا دشوار ہے۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہ بدھ سے قبل کی ہے۔ اس کے دس باب ہیں اور ہر ایک باب کو دو حصوں میں منقسم کیا گیا ہے۔ اس کا خاص مقصد چند مقولوں کی تشریح کرنا ہے جو اس نظام میں تسلیم کئے جاتے ہیں لیکن ضمنی طور پر یہ تصنیف متعدد عالمگیر فلسفیانہ دلچسپی کے مختلف مسائل کو حوالہ کے طور پر پیش کرتی ہے۔ اس کی قدیم ترین موجود اور محفوظ تفسیر پرشسٹ پادنے کی ہے۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں سوتروں کی ترتیب کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔ تفسیر کے بجائے یہ خود ایک تصنیف ہے۔ اپنے بیانات کی وضاحت سے اس نے اس نظام کو کافی ترقی دی ہے۔ مثلاً خدا کو خالق کے طور پر تسلیم کر کے نظریہ تخلیق کو بڑی وضاحت کے ساتھ باقاعدہ پیش کرنا ویشیشک کے نظام کی تاریخ میں پہلی بار دیکھا جاتا ہے۔ اس کتاب کی تشریح کئی مصنفین نے کی ہے ان میں اُدائن اور شریدھر بہت مشہور ہیں۔ شریدھر کی "نیائے کندلی" ویشیشک کے جدید طالب علم کے لئے اسلوب بیان کی سادگی اور تشریح و توضیح کے لئے بہترین شرح ہے۔ نیائے سوتر کو اکشپاد یا گوتم نے لکھا ہے اس کے پانچ باب ہیں اور ہر باب دو حصوں میں منقسم ہے۔ اس کی سب سے قدیم شرح وات سائن نے لکھی ہے جو "واتسائن بھاشیہ" کے نام سے مشہور ہے۔ وات سائن کی تاریخ کا تصفیہ نہیں ہوا ہے

لیکن یہ یقین کیا جاسکتا ہے کہ وہ چوتھی صدی عیسوی کے اوائل میں ہوا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بدھ مت کے مشہور مفکر دنناگ نے اس پر بڑی طرح تنقید کی ہے لیکن ادیوت کار نے اپنی لکھی ہوئی "وارتک" میں دنناگ کے خلاف جوابات دے کر وات سائن کی تائید کی ہے۔ اس تصنیف کی تشریح واچسپتی نے اپنی "تات پریہ ٹیکا" میں کی ہے۔ اور اس کتاب کی تشریح اُدائن نے کی ہے۔ ایک اور مصنف جینت بھٹ ہے جس نے اپنی کتاب "نیائے منجری" میں گوتم کے چند منتخب سوتروں کی شرح کی ہے۔ یہ کتاب اپنے زمانہ میں ہندی منطقیانہ فکر کا خزانہ سمجھی جاتی تھی۔ اس کا اسلوب بیان بے حد شگفتہ اور صاف ہے۔ دوسری اہم تصنیف اُدائن کی "کسمانجلی" ہے جس میں وہ خدا کی ہستی ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کتاب کو اس کی شرح "پرکاش" مصنفہ وردھ مان اور "مکرند" مصنفہ رُچی دت کے ساتھ ملا کر پڑھنا چاہیئے۔

اُدائن کی کتاب "آتم تتو ویک" بودھوں کے خلاف بحث کرنے کے لئے لکھی گئی ہے جس میں وہ کوشش کرتا ہے کہ روح کے نظریہ کو مستقل بنیاد پر قائم کرے۔ ان کے علاوہ مابعدی زمانہ میں نیائے پر بہت سی مفید تصانیف ہوئی ہیں۔ اس سلسلہ میں ذیل کی کتابیں قابل لحاظ ہیں: "بھاشا پریچھید" مصنفہ وشوناتھ اور اس کی شرحیں مکتاولی، دن کری، رام اُدری، ترک سنگرہ معہ نیائے نرنئے۔ کیشو مسرا کی تصنیف "ترک بھاشیہ" معہ شرح نیائے پردیپ۔ شیوادتیہ کی "سپت پدارتھی"۔ وردھ راج کی "تارکک رکشا" اور ملی ناتھ کی شرح نش کنٹک۔ مادھو دیو کی کتاب "نیائے سار" جانکی ناتھ بھٹاچاری کی "نیائے سدھانت منجری" اور پادوا چاریہ کی کتاب نیائے منجری سار۔ اور شدھر کی نیائے سدھانت دیپ" اور شیشانت آچاریہ "پربھا"

نیائے فلسفہ کا جدید مذہب گنیش اُپادھیا یہ ۱۲۰۰ء سے شروع ہوتا ہے جس کو "نویہ نیائے" کہتے ہیں۔ گنیش نے نیائے کے تسلیم کردہ چار پرسان یعنی پرتیکش، انومان، اپمان اور شبد پر لکھا ہے اور نیائے مابعد الطبیعات کے مضامین پر کچھ بھی بحث نہیں کی لیکن یہ واقعہ ہے کہ اس کے انومان یا استنتاج کے مباحث نے بنگال میں غیر معمولی طور پر اہل علم کو متوجہ کر دیا۔ اس کی تصنیف "تتو چنتامنی" کے علومان کے جزو پر بہت سی بڑی بڑی شرحیں لکھی گئیں۔ اور ان شرحوں پر بھی شرحیں وجود میں آئیں اور شبد اور انومان پر بنگال کے فاضلوں نے بہت سی مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں جو کہ چند صدیوں سے نیائے منطق کا گھر ہوگیا ہے۔ سرگھوناتھ شرومنی (۱۵۰۰ء) بھٹاچاری (۱۵۰۰ء) گدادھر بھٹاچاری (۱۶۵۰ء) اور جگدیش بھٹاچاری (۱۵۹۰ء) کی شرحیں اور شرومنی کی "تتو چنتامنی" کی شرح بنگال میں بہت زیادہ پڑھی جاتی ہے جدید نیائے مذہب کا مطالعہ نودویپ (بنگال) میں نہایت اہمیت رکھتا ہے اور مفکرین کا ایک طویل

سلسلہ ہے جنہوں نے اس مضمون پر وسیع ادب پیدا کیا ہے لیکن یہ اضافہ علم مابعد الطبیعیات، دینیات اخلاقیات یا مذہب میں نہیں ہوا۔ بلکہ ایک لسانیاتی نظریہ کو ترقی دی ہے تاکہ صحیح اور صاف طور پر چند مستثنیات کو چھوڑ کر ایک تصور یا اس کا تعلق دوسرے تصورات سے واضح کیا جائے۔ جب وہ ٹھیک طرح سے دو تصورات مثلاً آگ اور دھوئیں کے لزوم کی نوعیت کو متعین کرنا چاہیں تو وہ اس نسبت کو اس طرح مخصوص کریں گے کہ لزوم کی صحیح نوعیت میں کوئی ابہام یا پیچیدگی نہ رہے۔ اب ادب کے نشوونما کا اظہار دقیق تحلیلی فکر اور اعلیٰ ترقی یافتہ نظام اصطلاحات اور اسلوب بیان سے ہوتا ہے اور جہاں صحیح اور دقیق فکر کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اس مذہب کی وضع کی ہوئی اصطلاحات کو دوسرے نظامات فکر نے بھی قبول کیا ہے لیکن جس وقت سے ہندوستان میں سنسکرت زبان فلسفیانہ فکر کا ذریعہ نہیں رہی۔ اس ادب کی اہمیت بتدریج کم ہو گئی۔ اب مشکل سے ہی یہ امید کی جا سکتی ہے کہ وہ اپنا قدیم درجہ پرجوش طلبہ کی زیادہ تعداد کی کشش سے کبھی حاصل کر سکے گی۔

جہاں تک نیائے کے نظام کے منطقی جزو کا تعلق ہے اس کا پہلا جامع مصنف نوکش پاد ہے لیکن دورِ وسطیٰ میں جینیوں اور بدھ کے پیرووں نے بھی مطلقاً آزاد ہو کر اس مضمون پر بحث کی ہے اور نیائے کے منطق کے اصول کی تنقید کی ہے اور قابل قدر علمی اضافے کئے ہیں۔ جین منطق میں بھدر باہو کی تصنیف "دش وی کالک پر نیکتی"۔ اما سوانی کی "تتوارتھ دھیگم سوتر" دیواکر کی "نیائے اوتار" مانکیہ نندی کی "پریکشا مکھ سوتر" اور "پربھا چندر کی" پرمیہ کمل مارتنڈ" پر خاص توجہ دینی چاہیے اور بودھی تصانیف میں دِنناگ کی "پرمان سموچے" اور نیائے پرویش۔ دھرم کیرتی کی "پرمان وارتک کاریکا" اور "نیائے بندو" بے حد دلچسپ ہیں۔ ہندو جین اور بودھ منطق کے وسیع اختلافات کے بیان کے لئے ہندی منطق کی کتاب میں بحث ہونی چاہیے۔ اس کتاب کے دائرے کے اندر اس امر پر بحث کرنا دشوار ہے۔

نیائے ویشیشک فلسفے کے اصلی اصول پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اصول عارضیت کے خیال کو چھوڑ کر چیزوں کے بارے میں عقل سلیم کا نظریہ اختیار کیا گیا ہے یعنی یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ اشیا مستقل وجود رکھتی ہیں۔ جب تک کہ وہ خود ایسی موزوں ترتیب کو مرتب نہ کرے کہ چیز فنا ہو سکے۔ اشیاء کا وجود محض اس لیے نہیں ہے کہ وہ ہم میں براہ راست یا بذریعہ علم ارتسام پیدا کرتی ہیں یا کسی کے اغراض کی تکمیل کرتی ہیں جیسا کہ بدھ کے پیرو فرض کرتے ہیں بلکہ اس لیے کہ وجود ان کی ایک خصوصیت ہے۔ اگر میں یا تم یا کوئی بھی ادراک کرنے والا نہ رہے تب بھی چیزیں ویسی ہی موجود رہیں گی۔ خواہ ہم اپنے ارد گرد ماحول میں کوئی معلول پیدا کریں یا نہ کریں۔ چیزوں کی سب سے زیادہ

اہم خصوصیت ان کا وجود ہے اور اس کی وجہ سے تجربہ کے ذریعہ چیزوں کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ موجود ہیں۔ نیائے وشیشک قطعی طور پر تجربہ اور صحیح دلائل پر انحصار کرتے ہیں اس لئے وہ سانکھیہ کے علم کائنات کی تردید کرتے ہیں۔ لیکن مٹی پانی آگ اور ہوا کے چار جوہر (یا عناصر) کی سالیاتی نظریہ کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہ سب سالمے ازلی ہیں۔ پانچواں جوہر آکاش اسب میں سرایت کرنے والا اور ازلی ہے۔ یہی آواز کو پھیلانے کی علت ہے۔ یہ اگرچہ سب پر چھایا ہوا ہے اور تمام افراد سے اس کا تعلق ہے لیکن کان میں ہی آواز کو ظاہر کرتا ہے اور اسی جگہ وہ خود کو ایک آلہ حس کے طور پر ثابت کرتا ہے اور ایسی آوازیں ظاہر کرتا ہے جن کو انسان اپنے عضو کی خوبی یا عیب کے لحاظ سے سننے کے مستحق ہیں۔ چنانچہ بہرا آدمی اگرچہ کان رکھتا ہے۔ لیکن وہ اپنے نفس کی وجہ سے نہیں سن سکتا۔ نیائے کندلی صفحات ۵۹ تا ۶۴) اس کے علاوہ انہوں نے زمانہ (کال) کے وجود کو چھٹا جوہر تسلیم کیا ہے جو ماضی سے حال کے ذریعہ مستقبل میں ہمارے سامنے پھیلا ہوا ہے۔ اگر وقت نہ ہوتا تو ہمیں اس کا علم بھی نہ ہوتا اور ہم اپنے زمانی تصورات کو شمار نہ کر سکتے جو تمام تغیرات کے ساتھ متلازم ہے۔ نیائے ویشیشک میں کال یا زمان وہ جوہر ہے جو خود بخود ہر جگہ موجود ہے اور چیزوں کے تغیرات کے مطابق خود کو وہ ماضی، حال اور مستقبل میں ظاہر کرتا ہے اور کثیر معلوم ہوتا ہے۔ (نیائے کندلی صفحات ۶۴ تا ۶۶) ویشیشک سوتروں میں زمان کو تمام تغیر پذیر اشیاء کی علت ہونے کا اقرار کیا گیا ہے لیکن اس کے غیر متغیر اشیا کی علت ہونے سے انکار کیا گیا ہے۔

ستواں جوہر (دک) مکان نسبتی ہے جس کی بدولت اشیا کا اس طرح ادراک ہوتا ہے کہ وہ دائیں، بائیں، پورب، پچھم، اوپر، نیچے ہیں۔ دک یا مکان بھی کال کی طرح ایک ہی ہے لیکن روایت کے مطابق اس کی مختلف اقسام بیان کی گئی ہیں جیسے آٹھ سمت اور تحت اور فوق وغیرہ۔ (نیائے کندلی صفحات ۶۶ تا ۶۹) آٹھواں جوہر (آتما) رُوح ہے جو سب پر چھایا ہوا ہے۔ ہر فرد کے لئے الگ الگ ایک آتما ہے۔ علم کی کیفیت، لذت والم کا احساس، خواہش وغیرہ آتما کے اوصاف سے متعلق ہیں۔ نواں جوہر نفس (من) ہے۔ یہ سالمہ کی جسامت رکھتا ہے اور حافظہ کا ذریعۂ اظہار ہے۔ جاننے، محسوس کرنے اور ارادہ کرنے کے مانند رُوح کے تمام تاثرات مرکز کے ساتھ روح، حواس اور اشیا کے تعلق سے ہی پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ایسی درمیانی کڑی ہے جو رُوح اور حاسوں میں تعلق پیدا کرتا ہے جس کی وجہ سے جاننے، محسوس کرنے اور ارادہ کرنے کے تاثرات پیدا ہوتے ہیں اس لئے ہمارے عقلی تجربے بیک وقت واقع نہیں ہوتے بلکہ بلسلہ وار ایک کے بعد ایک آنے کا طرز عمل اختیار کرتے ہیں۔ ان تمام جوہروں سے بلند اور بالاتر ایشور ہے۔ جوہر کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ خود قائم بالذات ہے جبکہ دوسری چیزیں مثلاً گن یعنی کیفیت،

کرم یعنی فعل، سامانیہ یعنی کلیت یا یک نیت، وشیش یعنی خصوصیت یا خصوصی انفرادیت، سموائے یعنی نسبت لاینفک یہ سب پدارتھ یعنی جوہر کی امداد کے بغیر ظاہر نہیں ہو سکتے۔ اس لئے سب کا انحصار جوہر پر ہے۔ درویہ گن، کرم، سامانیہ، وشیش اور سموائے۔ یہ چھ اصلی اور حقیقی وجود ہیں جن سے عالم کی تمام چیزیں بنی ہیں۔ متاخر نیائے اہل فکر مثلاً اُدائن نے "ابھاؤ" یا نیستی کو بھی مقولوں میں شامل کر دیا ہے۔ اس طرح "پدارتھ" سات ہیں نہ کہ چھ۔ جب کوئی شخص اپنی کسی خاص فضیلت کی وجہ سے تربیت عقل کے ذریعہ صحیح فکر کی راہ میں مانع ہونے والے مغالطوں کا پورا علم حاصل کر کے مذکورہ بالا سات حقیقی وجود کی خصوصیات اور اختلافات سے آگاہ ہو جاتا ہے تو اس میں جذبات کا ہیجان مفقود ہو جاتا ہے اور وہ ان کی ترغیبوں کے مطابق کوئی فعل انجام نہیں بلکہ ذات کی نوعیت کا تیقن حاصل کر کے نجات پاتا ہے۔ (نیائے کندلی صفحہ ۷)

نیائے ویشیشک کثرت وجودی نظام ہے جو نہ کثرت کے تجربہ کی کسی کلی اصول میں تخفیف کرتا ہے اور نہ تجربہ کے واضح واقعات کو صرف تجریدی خیال کی منطقی تطبیق کے مطالبات کی تائید پر موقوف کرتا ہے۔ جن وجودوں کو وہ تسلیم کرتا ہے وہ راست تجربہ سے حاصل کئے گئے ہیں۔ بنیادی اصول یہ ہے کہ ہر قسم کے ادراک کی تہ میں ایک نہ ایک چیز ہونی چاہیے جس کی وجہ سے ادراک ممکن ہو سکے۔ اس لئے تجربہ کے تصورات اور ادراکات کو چند آخری اقسام یا مقولات (پدارتھا) میں منقسم کیا ہے۔ اس نے تسلیم کیا ہے کہ ہر قسم کا تصور اس وجود کی بنا پر ہے۔ یہ صورتیں تعداد میں چھ ہیں۔ درویہ گن۔ وغیرہ مثلاً اس ادراک میں کہ "میں ایک سرخ کتاب دیکھتا ہوں" کتاب مستقل وجود معلوم ہوتی ہے جس پر ایک ہونے کا اور سرخ ہونے کا تصور منحصر ہے۔ اس لئے ہم کتاب کو جوہر (درویہ) کہتے ہیں۔ درویہ کی تعریف یہ ہے کہ جو درویہ کی خصوصیت سے موصوف ہو۔ درویہ کی مختلف اقسام کی ضمنی تقسیم میں اس اصول تقسیم کی تقلید کی گئی ہے۔

نیائے ویشیشک کے پدارتھوں میں درویہ کا بیان ختم کر کے اب ہم گن یا کیفیت کی طرف توجہ کریں گے۔ پہلا گن "روپ" (رنگ) ہے۔ اس کا ادراک آنکھ سے ہوتا ہے اور کسی حاسہ سے اس کا علم نہیں ہوتا۔ رنگ سفید، نیلا، زرد، سرخ، سبز، بھورا اور طرح طرح کے ہوتے ہیں۔ رنگ صرف مٹی، پانی اور آگ میں پائے جاتے ہیں۔ پانی اور آگ کے رنگ مستقل ہوتے ہیں لیکن مٹی کے رنگ کو جب حرارت پہنچائی جاتی ہے تو وہ تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس کے متعلق شریدھر کا یہ نظریہ ہے کہ یہ تبدیلی اس وجہ سے واقع ہوتی ہے کہ حرارت مٹی کی سالمی ساخت کو تبدیل کر دیتی ہے اور اس طرح اس جوہر کی پرانی بناوٹ فنا ہو جاتی ہے اور اس کا پرانا رنگ بھی فنا ہو جاتا ہے اور نیا رنگ پیدا ہو جاتا ہے

روپ خاص خاص انفرادی رنگوں کا کلی نام ہے۔ اس کی جنس " روپتو " یا رنگت ہے اور روپ وہ گن ہے جس پر یہ جنس قائم ہے اور اس کا ادراک آنکھ سے ہوتا ہے۔

دوسرا گن (کیفیت) "رس" (ذائقہ) یہ چیزوں کی وہ کیفیت ہے جس کا ادراک زبان سے ہوتا ہے۔ رس میٹھے، کھٹے، کڑوے، کسیلے اور تلخ ہوتے ہیں۔ ذائقہ صرف مٹی اور پانی میں ہوتا ہے۔ پانی کا فطری ذائقہ مٹھاس ہے۔ اس کیفیت میں اور اس کی جنس "رستوا" میں امتیاز کرنا چاہیے۔ اگرچہ دونوں کا ادراک زبان سے ہوتا ہے۔

تیسری کیفیت "گندھ" ہے جس کا ادراک صرف ناک سے ہو سکتا ہے۔ اس کا تعلق صرف مٹی سے ہے۔ ہوا پانی میں جو بو معلوم ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں مٹی کے ذرے ہوتے ہیں۔

چوتھی کیفیت لمس (سپرش) ہے جو صرف جلد سے محسوس ہوتی ہے۔ لمس کی تین قسمیں ہیں۔ سرد، گرم، نہ سرد نہ گرم، سپرش کا تعلق مٹی، پانی، آگ اور ہوا سے ہے۔

پانچویں کیفیت آواز (شبد) ہے جو آکاش کا خاصہ ہے۔ اگر آکاش نہ ہوتا تو آواز بھی نہ ہوتی۔

چھٹی کیفیت گنتی (سمکھیا) یہ اس کیفیت کا وجود ہے جو چیزوں سے متعلق ہے جس کے اثر سے ہم ان کو ایک، دو، تین وغیرہ کے طور پر شمار کرتے ہیں۔ دو، تین، اعداد کا تصور نفس کی اضافی امتیازی حالت کی بنا پر ہوتا ہے۔ مثلاً جب میری آنکھوں کے سامنے دو گھڑے ہوتے ہیں تو مجھے یہ تصور ہوتا ہے کہ یہ ایک گھڑا ہے اور وہ دوسرا گھڑا ہے۔ پھر دو گھڑوں میں (دوپن) یا دو ہونے کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اس کے بعد ہمارے اندر دو ہونے کا غیر معین ادراک ہوتا ہے اور اس کے بعد معین ادراک کہ یہ دو گھڑے ہیں۔ دوسرے عددوں کے تصورات اور کثرت کے تصورات بھی اسی طرح ہمارے اندر پیدا ہوتے ہیں۔ یہ واضح طور پر ویشیشک نقطہ نظر ہے جس کو پرشست پاد نے داخل کیا ہے۔ اس مسئلہ پر کنیاتے خاموش معلوم ہوتا ہے۔

ساتویں کیفیت پیمانہ (پریمتی) ہے۔ پیمانہ چیزوں میں کیفیت کا وہ وجود ہے جس کے اثر سے ہمیں ان کے بڑے چھوٹے ہونے کا ادراک ہوتا ہے اور ہم انہیں ویسا ہی کہتے ہیں۔ آکاش یعنی خلا، کال یعنی زمان، دک یعنی مکان، آتما یعنی روح ان سب کا پیمانہ مطلقاً بڑا کہلاتا ہے اور سب پر چھایا ہوا خیال کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ سالمات، آکاش، کال، دک، من اور آتما کے پیمانہ کو نیتہ یا ازلی تسلیم کیا جاتا ہے۔

آٹھویں کیفیت "پرتاکتوا" یعنی چیزوں کی علیحدگی یا باہمی اختلاف ہے۔ یہ چیزوں کی وہ کیفیت

ہے جس کے اثر سے چیزیں مختلف (مثلاً یہ چیز اس چیز سے مختلف ہے) معلوم ہوتی ہیں۔ ہمیں اختلاف کا ادراک بطور ایجابی تصور کے ہوتا ہے اور وہ صرف منفی نہیں ہے جیسے یہ گھڑا ہے، صراحی نہیں ہے۔

نویں کیفیت "سمیوگ" یعنی رابطہ و تعلق ہے۔ یہ گن ایسا وجود ہے جس کے اثر سے ہمیں چیزیں ایک دوسرے کے ساتھ تعلق رکھتی معلوم ہوتی ہیں۔

دوسری کیفیت "وبھاگ" یعنی تفریق یا علیحدگی ہے جو چیزوں کے تعلق یا اتصال کو توڑتی ہے۔

گیارھویں اور بارھویں گن "پرتو" اور "اپرتوا" ہیں جو ہمارے اندر طویل زمانہ، دُور اور نزدیک کے تصورات پیدا کرتے ہیں۔

اور دوسرے گن جیسے بدھی یعنی گیان، سُکھ یعنی مسرت، دُکھ یعنی الم، اچھا یعنی رغبت، دویش یعنی نفرت، یتن یعنی کوشش۔ یہ تو سب صرف روح کے حوالے سے واقع ہوتے ہیں "گوروتوا" (بھاری پن) کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اثر سے چیزیں زمین پر گرتی ہیں "سنیہ" (روغنیت) کا گن پانی سے متعلق ہے۔

"سنسکار" کے گُن کی تین قسمیں ہیں (۱) ویگ یعنی تیزی جو کسی چیز کو مختلف سمتوں میں گھماتی ہے (۲) ستھتی یعنی لچک جس کی وجہ سے ایک ٹھوس چیز میں اگر اضطرار پیدا کیا جائے تو اپنی پرانی حالت پر لوٹ جانے کی کوشش کرتی ہے۔ (۳) بھاونا آتما کی کیفیت ہے جس سے چیزوں کو یاد رکھا جاتا ہے۔ پہچانا جاتا ہے اور تجربہ کیا جاتا ہے۔ پرشست پاد کہتا ہے کہ بھاونا روح کی وہ خصوصیت ہے جس سے چیزوں کو سُنا، دیکھا اور محسوس کیا جاتا ہے، یاد کیا جانا اور پہچانا جاتا ہے اور شدت دلچسپی سے سمسکار خاص طور پر قوی ہو جاتا ہے۔ (نیائے کندلی صفحہ ۲۶۷) دھرم وہ کیفیت ہے جس کی موجودگی سے رُوح اس قابل ہوتی ہے کہ مسرت سے لطف اندوز ہو یا نجات حاصل کرے۔ پرشست پاد دھرم کے بارے میں کہتا ہے کہ وہ روح کی کیفیت ہے۔ اس پر شریدھر اعتراض کرتا ہے کہ اس نظریہ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ دھرم کرم کی ایک قوت ہے۔ یگیہ یا قربانی وغیرہ کو دھرم نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہ افعال عارضی ہیں وہ ان اثرات کو پیدا نہیں کر سکتے جو آئندہ زمانے میں حاصل ہونے والے ہیں۔ اگر فعل اپنی قوت کو فنا کر دے تو وہ باقی نہیں رہ سکتا اس لئے دھرم کے بارے میں تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ ایک کیفیت ہے جو ذات میں کردار کے چند عوامل سے پیدا ہوتا ہے اور جب زمان و مکان وغیرہ کی دوسری چند شرطوں سے معاونت پاتا ہے تو انسان کو مسرت بخشتا ہے۔ پرشست پاد نے کہا ہے کہ اعتقاد، عدم ایذا رسانی، تمام مخلوق کے ساتھ نیکی، صداقت، چوری نہ کرنا، انضباط جنسی، صدق و صفائے حق، غصہ کا ضبط کرنا، پاکیزگی، پاک غذا

کا کھانا، خاص دیوتاؤں کی پوجا، برت رکھنا، مذہبی کتب کے بتلائے ہوئے فرائض پر سختی سے قائم رہنا اور ان فرائض کو انجام دینا جو ہر فرقہ کے لیے مخصوص کیے گئے ہیں اور ہر منزلِ حیات کے لیے بتلائے گئے ہیں ان سب سے دھرم پیدا ہوتا ہے اور وہ شخص جو سختی سے ان فرائض اور تکمیل کے بتائے ہوئے "یم" "اور نیم" پر عمل کرتا ہے اور چھ پدارتھوں پر مراقبہ کرنے سے یوگ حاصل کرتا ہے وہی دھرم حاصل کرتا ہے جس سے نجات حاصل ہوتی ہے (نیائے کندلی صفحات ۲۷۲-۲۸۰) ادھرم مخالف کیفیت ہے۔ روح میں اس کی موجودگی انسان کو مصیبت میں ڈالتی ہے۔ "ادرشٹ" یا قسمت یا روحوں کی وہ نامعلوم کیفیت ہے جو کائناتی نظام کو وجود میں لاتی ہے اور روحوں کے تجربے کو ترتیب دیتی ہے جو ان کی نیکیوں یا بدیوں کے مطابق ہو۔

کرم سے مراد حرکت ہے اس کو درویہ اور گن کی طرح ایک تیسری ناقابلِ تخفیف حقیقت تسلیم کرنا چاہیے۔ حرکت کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) اوپر کی طرف حرکت (۲) نیچے کی طرف حرکت (۳) سکڑنا (۴) پھیلنا (۵) عام حرکت کرنا۔ تمام کرم گن کی طرح جواہر پر اپنا انحصار رکھتے ہیں۔ یہ ان چیزوں کو حرکت میں لاتے ہیں جن سے وہ متعلق ہوتے ہیں۔

سامانیہ چوتھا مقولہ ہے۔ اس کو جنس کہتے ہیں یا اس سے ایسی کلیت یا یکسانیت کا پہلو سمجھ میں آتا ہے جو اشیا میں پائی جاتی ہے۔ چنانچہ جب ایک گائے اور دوسری گائے میں رنگ کے اختلاف کے باوجود دونوں میں ایسی یکسانیت پائی جاتی ہے جس کی بنا پر ہم ان کو گائیں کہتے ہیں اور ہمارے چوطرف اگرچہ مختلف الانواع اشیا نظر آتی ہیں لیکن ان سب کا ادراک "ست" یا موجود کے طور پر کیا جاتا ہے۔ یہ "ست" یا ہستی ایسی یکسانیت ہے جو درویہ گن، کرم، تمام چیزوں میں پائی جاتی ہے۔ اس یکسانیت کو سامانیہ یا "جاتی" کہا جاتا ہے اور اس کو ایک علیحدہ چیز خیال کیا جاتا ہے جو درویہ گن یا کرم پر منحصر ہے۔ سب سے اعلیٰ جنس "ستا" (وجود) کو "پرجاتی" یا اعلیٰ ترین کلیت کہا جاتا ہے اور دوسری جنسوں کو "اپرجاتی" یا ادنیٰ کلیت کہا جاتا ہے۔ "جاتی" یا سامانیہ کو ایک جداگانہ مستقل حقیقت سمجھنا چاہیئے۔ اگرچہ وہ درویہ گن، کرم میں موجود رہتی ہے۔ بدھ کے پیرو سامانیہ کی آزاد حقیقت کے وجود کے منکر ہیں لیکن یہ کہتے ہیں کہ گائے کی جیسی یکسانیت تمام دوسری غیر گائیوں کی نفی ہے۔ گائے کا ادراک تمام غیر گائیوں کے سلب کا تحقق ہے۔ اور شعور میں اس کا اظہار یکسانیت کے طور پر ہوتا ہے لیکن اس یکسانیت کو ایک جدا مستقل حقیقت تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ نیائے ویشیشک نے کہا کہ غیر گائیوں کا سلب منفی ادراک ہے۔ حالانکہ گائے کے طور پر ہونے والا ادراک ایجابی ادراک ہے جس کی تشریح بدھ مت کے مذکورہ بالا سلبی نظریہ سے نہیں ہو سکتی۔ اس لئے یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ سامانیہ ایک جدا حقیقت ہے۔ تمام ادراک جو شے کی یکسانیت کے طور پر ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ زیرِ بحث چیز کی موجودگی اس چیز میں ہے۔ یہ جاتی ازلی یا ناقابل فنا ہے۔ حتیٰ کہ

جاتی میں شامل انفرادی وجود اگر فنا بھی ہوجائیں تو بھی "جاتی" فنا نہیں ہوتی۔

"وشیش" کی وجہ سے چیزیں مختلف نظر آتی ہیں۔ کوئی بھی احساس جو ہمیں خارجی عالم سے حاصل ہوتا ہے غالباً کسی دوسرے احساس سے متفق نہیں ہوتا ہے اور یہ اختلاف خود سالموں میں بعض خصوصی اختلافات کی موجودگی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ خصوصی اختلافات جو سالموں میں نجات پائی ہوئی روحوں اور نفوس میں موجود ہے اس کے متعلق یہ خیال کرنا چاہیے کہ وہ اس کی موجودگی کی وجہ سے ہے اور اس کی موجودگی کی وجہ سے یوگیوں کی نظر میں یہ سالمات مختلف نظر آتے ہیں جو ان کو دیکھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

"سموائے" جدا نہ ہونے والی نسبت ہے یہ وہ نسبت ہے جس کے اثر سے دو مختلف چیزیں ایسی متحد معلوم ہوتی ہیں کہ وہ ایک ہی نظر آتی ہیں یا ایسی حقیقت کا اظہار کرتی ہیں کہ وہ ایک ہی ہیں اور ان میں جدائی نہیں ہوسکتی، جیسے کہ جوہر اور عرض، جوہر اور کرم، جوہر اور سامانیہ، علت اور معلول، سالمات اور وشیش۔ اس طرح متحد معلوم ہوتے ہیں کہ ان سے ایک ہی کل یا ایک ہی عین لاینفک حقیقت کا استحضار ہوتا ہے اور اس جدا نہ ہونے والے عرض لاینفک کی وجہ سے درویہ گن، کرم، علت اور معلول اس طرح مربوط ہیں کہ وہ بالکل ایک اور ایک ہی چیز معلوم ہوتے ہیں سمیوگ یا اتصال ایک ہی نوعیت کی دو چیزوں کے درمیان واقع ہوسکتا ہے جو غیر مربوط ہیں اور بعد میں ان کو مربوط کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً میں اپنا قلم میز پر رکھتا ہوں قلم اور میز دونوں جوہر ہیں اور غیر مربوط ہیں اور سمیوگ ایسا گن ہے جس کے اثر سے تھوڑی دیر کے لیے وہ مربوط نظر آتے ہیں۔ لیکن سموائے تو بالکل مختلف چیزوں کو ایک کر کے کبھی جدا نہ ہونے والی نسبت قائم کردیتا ہے۔ اس لیے اس نسبت کو ایک جداگانہ اور آزاد مقولہ تصور کیا گیا ہے۔ سمیوگ کی طرح اس کو کثیر نہیں خیال کیا جاتا بلکہ وہ واحد اور ازلی ہے کیونکہ اس کی کوئی علت نہیں ہے چیزیں فنا ہوسکتی ہیں لیکن سموائے نسبت ہمیشہ باقی رہتی ہے جس کو کوئی بھی وجود میں نہیں لایا ہے۔

مذکورہ بالا چھ مستقل حقیقتیں پدارتھ کہلاتی ہیں جن کا تجربہ ادراک میں ہوتا ہے اور جن کا اظہار طرز سخن کے ذریعہ ہوتا ہے۔

نیائے وشیشک نے اپنے افکار کے اظہار کے لیے چیزوں کا وہ نقطۂ نظر اختیار کیا جو ہماری زبان میں اظہاری صلاحیت پاتا ہے اور جس کو چپ چاپ ہم اپنے تمام عام تجربہ میں صحیح سمجھتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے درویہ، گن، کرم، سامانیہ کو قبول کیا اور وشیش کو سالمات کی بنیادی خصوصیت کے طور پر ماننا پڑا۔ اس لیے کہ وہ تسلیم نہیں کرتے کہ چیزیں ہمیشہ اپنی کیفیت بدلتی رہتی ہیں اور سالمات کی ترتیب کی تبدیلی کے باعث ہر ایک چیز دوسری چیز سے پیدا کی جاسکتی ہے اور معلول کی پیدائش کے بارے میں بھی وہ تسلیم نہیں

کرتے کہ علت میں معلول پیشتر ہی سے بالقوہ صورت میں موجود ہوتا ہے۔ انہوں نے تسلیم کیا کہ علت مادی (مثلاً مٹی) اپنے اندر کچھ قوت رکھتی ہے۔ اس کے سوا امدادی اور آلی علتیں (مثلاً ڈنڈا۔ چکر وغیرہ) بھی دوسری قوتیں ہیں۔ ان دونوں کی ترتیب سے علت فنا ہو جاتی ہے اور معلول پیدا ہو جاتا ہے جو پہلے موجود نہ تھا بلکہ نئے طور پر پیدا ہوا ہے۔ اس کو وہ "است کاریہ واد" کا اصول کہتے ہیں۔ یہ اصول سانکھیہ کے اصول کے برعکس ہے کہ جو کچھ موجود ہے اس کو فنا نہیں کیا جا سکتا۔ اس نقطہ نظر پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر جو کچھ غیر موجود ہے پیدا کیا جاتا ہے تب تو ایسی ناممکن چیزیں بھی پیدا کی جا سکتی ہیں جیسے خرگوش کے سینگ۔ نیائے ویشیشک اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ نقطۂ نظر یہ نہیں ہے کہ ہر شے جو نیست ہو پیدا کی جا سکتی ہے بلکہ یہ ہے کہ جو کچھ پیدا کیا گیا ہے وہ پہلے نہیں تھا۔ (نیائے منجری صفحہ ۴۹۴)

اہل میمانسا یہ تسلیم کرتے ہیں کہ علت میں ایک نامعلوم قوت رہتی ہے جو معلول کو پیدا کرتی ہے اس رائے پر نیائے اعتراض کرتا ہے کہ یہ کسی مشاہدہ کا واقعہ ہے اور نہ کوئی جائز قیاس ہے اور یہ فرض کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کہ علتی حرکت میں کوئی ماورائی عمل ہوتا ہے کیونکہ اس کی تشریح سالمی حرکت سے اطمینان بخش طور پر ہو سکتی ہے علت اور معلول میں تغیر زمانی نسبت یعنی مقدم اور تالی ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے لیکن مقدم کا محض عدم تغیر اس کے لیے کافی نہیں ہے کہ اس کو بعد میں آنے والے معلول کی علت قرار دیا جائے بلکہ اسکو قطعی طور پر غیر مشروط مقدم ہونا چاہیئے۔ غیر مشروطیت اور عدم تغیر علت و معلول نسبت کے لیے لازم ہے۔ مثال کے طور پر ایک مستقل مقدم کے غیر لازمی اور اتفاقی لوازم بھی مستقل مقدم ہو سکتے ہیں لیکن وہ غیر مشروط نہیں ہوتے۔ صرف غیر متعلق یا بالواسطہ ہوتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان کا مقدم کسی دوسری چیز پر مشروط ہوتا ہے۔ کمہار کا ڈنڈا گھڑے کا غیر مشروط مستقل مقدم ہے۔ لیکن ڈنڈے کا رنگ یا اس کی بناوٹ یا جسامت یا کوئی اور دوسرا لوازمہ یا عارضہ غیر مشروط مقدم نہیں ہے۔ اس کام کی انجام دہی میں جس سے کوئی مدد نہیں ملتی وہ غیر مشروط مقدم نہیں ہے اس لیے اس کو ہرگز علت نہ سمجھنا چاہیے۔ اس طرح مستقل مقدم کے وہ معلولات جو ساتھ ساتھ آتے ہیں اور ان کی پیدائش میں کام کرتے ہیں وہ خود مستقل مقدم ہو سکتے ہیں لیکن وہ غیر مشروط نہیں ہوتے۔ وہ تو ان مقدمات سے خود کو مشروط کر چکے ہیں جن کے وہ معلولات ہیں مثلاً جو آواز ڈنڈے یا چکر سے نکلتی ہے ہمیشہ گھڑے سے پہلے ہوتی ہے لیکن وہ تو ہم معلول ہے نہ کہ غیر مشروط معلول۔ اس لیے اس کو گھڑے کے علل یا شرائط کے شمار سے خارج کر دینا چاہیے۔ شرائط کی شرائط کو بھی خارج کرنا چاہیے۔ کمہار جو گھڑے کا مستقل مقدم ہے اس کا مستقل مقدم اس کا باپ ہے لیکن کمہار کی دستکاری میں وہ کوئی علتی نسبت نہیں رکھتا۔ اس لیے

مقدم نہ صرف غیر مشروط مستقل ہو بلکہ اس کو بلا واسطہ ہونا چاہیے۔ بالآخر تمام نمایاں مستقل مقدم جو ترک کیے جاسکتے ہیں غیر مشروط نہیں ہیں اور ان کو علتی شرائط نہ سمجھنا چاہیے۔ ڈاکٹر سیل کا بیان درست ہے کہ "بالآخر غیر متعلق وابستہ، ثانوی غیر ضروری، غیر متاثر اجزا میں سے علتوں کے مجموعہ کی تکمیل کے لیے ضروری امتیاز درکار ہے اور وہ سرگرم عمل کے صرف کی جانچ پر منحصر ہونا چاہیے نیائے اس جانچ کو صرف اس عمل کے مفہوم میں قبول کرتا ہے جو کمیت سادہ یا سالماتی حرکت کے تعلق میں قابل تحلیل ہو۔ لیکن اگر علتی یا استعدادی قوت رموزی کے تصور کی تائید میں اس خیال کو پیش کیا جائے تو پر زور طریقہ پر اس کی تردید کرے گا۔" نیائے کے نزدیک تمام قوت لازماً حرکی ہے اور نیائے کی یہی خصوصیت ہے۔ جو اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ معلول مختلف علتی شرائط کے اعمال کا مجموعی یا مجموعی ما حصل ہے اور یہ اعمال حرکت یا فعلیت کی نوعیت رکھتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں قوی طور پر یہ تسلیم کرتا ہے کہ علیت قوت کے صرف یا حرکت کے دوبارہ تقسیم کی ایک صورت ہے۔ لیکن سانکھیہ کے تصور کی بالکل تردید کرتا ہے کہ اس میں مابعد الطبیعاتی یا ماورائی قوت ہے یا پیدا کرنے والی استعداد ہے۔ علت میں علتی شرائط کے غیر مشروط مستقل تکملہ کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہے اور معلول میں تالی کے مظاہر کے سوا اور کچھ نہیں جو مقدم شرط کے مشترکہ اعمال نتیجہ ہو۔ (ہندو کیمیا ڈاکٹر بی سی رائے صفحات ۲۴۹-۲۵۰

چند عام شرائط تمام معلولات کی مشترکہ علت سمجھی جاتی ہیں۔ مثلاً "دِک" یا اضافی مکان "کال" یا زمان، ایشور کا ارادہ، ادرشٹ یا تقدیر، ان کو تمام معلولات کی عام علت کہا جاتا ہے جو مخصوص علتوں سے مختلف ہیں۔ یہاں اس بات کی وضاحت مناسب ہوگی کہ نیائے نے فطرت اور طبعی علت کی ساخت میں ماورائی قوت کی تردید کی ہے لیکن ایسے مابعد الطبیعاتی شرائط کے وجود کا جیسے "دھرم" انکار بھی نہیں کیا ہے۔ دھرم ایسے اخلاقی اغراض کے نظام کی تشکیل کرتا ہے جو اپنی تکمیل فطرت کی ترتیب اور میکانکی نظامات کے ذریعہ کرتا ہے۔

لہذا علتی نسبت جنس اور نوع کی نسبت کے مانند لزوم کی ایک فطری نسبت ہے جو کسی ایک قیاسی اصول کے استخراج سے نہیں بلکہ جو موجودگی کی مطابقت اور عدم موجودگی کی مطابقت کے باقاعدہ اور غیر مزاحم تجربہ سے محقق ہو سکتی ہے۔ (دیکھو ڈاکٹر جی۔ این سیل کی "قدیم ہندوؤں کے ایجابی علوم" صفحہ ۲۶۳ - ۲۶۶)

مٹی کو اصطلاحاً گھڑے کا "سوائی کارن" یا علت مادی کہا جاتا ہے اور "اسموائی کارن" وہ ہے جو علتِ مادی کے ذریعہ اپنی خصوصیات معلول میں پیدا کرتا ہے۔ جیسے مٹی گھڑے کے رنگ کی علت

نہیں ہے بلکہ مٹی کا رنگ گھڑے کے رنگ کی علت ہے۔ یہ مٹی کا گھڑے کی اسموائی علت کہلاتی ہے۔ آلی یا نمت کارن" اور امدادی یا" سہکاری کارن" وہ علتیں ہیں جو معلول کو پیدا کرنے میں مادی علت کی معاونت کرتی ہیں۔ پس کمہار، ڈنڈا اور چکّر کو معلول کے نمت اور سہکاری کارن سمجھ سکتے ہیں۔

نیائے ویشیشک میں جب تک کہ علت کا عمل معلول کو پیدا نہیں کرتا اس وقت تک معلول کو غیر موجود تصور کیا جاتا ہے لیکن یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ علت کے گن معلول کے گنوں کی علت ہوتے ہیں۔ مثلاً مٹی کا سیاہ رنگ معلول یعنی گھڑے کے سیاہ رنگ کی علت ہے۔ ایسی صورتیں بھی ہوسکتی ہیں کہ جہاں خارجی حرارت علت کے طور پر آ کر دوسری کیفیتوں کو پیدا کر دیتی ہے۔ مثلاً جب مٹی کا گھڑا جلایا جاتا ہے تو گرمی کی وجہ سے اس کا رنگ سرخ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اصلی مٹی اور گھڑے کا رنگ سیاہ تھا۔

نیائے کا یہ اعتقاد ہے کہ ایشور نے اپنے ارادہ سے اس عالم کو ازلی سالموں سے بنایا ہے۔ اس لیے کہ ہر معلول کے لیے اس کی علت داعی ہے اگر یہ صورت ہے تو یہ عالم اپنے نظم اور ترتیب کے ساتھ کسی علت کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے اور یہ علت ایشور ہے۔ یہ عالم عارضی نہیں ہے جیسا کہ بودھوں کا خیال ہے بلکہ سالمات کی طرح مستقل ہے اور سالمات کی ترتیب کی حد تک معلول ہے اور دوسری تمام منفرد اشیہ کی طرح اجزا سے بنا ہے جن کو ہم معلولات کہتے ہیں۔ عالم ایک معلول ہونے کی حیثیت سے اس کی علت بھی دوسرے معلولات کی طرح ہونا ضروری ہے لیکن اس جگہ یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ایسے معلولات جن کا ہم معمولی طور پر ادراک کرتے ہیں ان کے لیے فاعل کی ضرورت ہے جو ان کی علت ہو لیکن یہ ظاہری عالم اپنے پہاڑوں، دریاؤں، سمندر وغیرہ کے ساتھ بالکل مختلف صورت رکھتا ہے۔ یہ ان عام معلولات سے مختلف ہے جن کا مشاہدہ ہم روز مرّہ کرتے ہیں اور یہ قانون کہ ہر معلول کی ایک علت ہونی چاہیے۔ اس پر صادق نہیں آتا۔ نیائے اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ اشیا کا لزوم عام پہلوؤں سے فرض کرنا چاہیے۔ مثلاً میں نے بہت سی حالتیں دھوئیں اور آگ کے لزوم کی دیکھی ہیں۔ تب یہ تصور قائم کیا ہے کہ جہاں دھواں ہوتا ہے وہاں آگ ہوتی ہے لیکن اگر یہ مشاہدہ کرتا کہ تھوڑا دھواں معلوم ہو تو تھوڑی آگ ہوتی ہے تو کیا یہ استناج ممکن تھا کہ دھوئیں کی صرف تھوڑی مقدار آگ کے ہونے کی دلیل ہوسکتی ہے اور کیا میں یہ تسلیم کرتا کہ جب دہکتے ہوئے جنگل میں دھوئیں کے بڑے بڑے بادل چھا رہے ہیں تو یہ کافی وجہ نہیں ہے کہ ہم یہ استناج کریں کہ جنگل میں آگ لگی ہوئی ہے۔ پس یہ نتیجہ نکالنا چاہیے کہ چھوٹے معلول کی علت بھی مقدم ہوتی ہے بلکہ صورت یہ ہے کہ تمام معلولات کی علت مستقلاً اور غیر مشروط طور پر مقدم ہوتی ہے۔ پس یہ عالم جو بطور معلول ہے اس کے پیشتر ایک علت کا ہونا ضروری ہے اور یہ علت ایشور ہے اس علت کو ہم اس لیے

نہیں دیکھ سکتے کہ ایشور کا کوئی مرئی جسم نہیں ہے نہ کہ اس لیے کہ اس کا کوئی وجود نہیں۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ ہم روز مرہ دیکھتے ہیں کہ شاخیں بیجوں سے نکلتی ہیں لیکن ان کا پیدا کرنے والا فاعل نظر نہیں آتا۔ اس اعتراض کا جواب نیائے میں یہ دیا جاتا ہے کہ ان کو بھی خدا نے ہی پیدا کیا ہے اس لیے کہ وہ معلول ہیں۔ ہم ان کے بنانے والے کو نہیں دیکھتے۔ اس لیے نہیں کہ کوئی بنانے والا نہیں ہے بلکہ اس لیے کہ خالق نظر ہی نہیں آتا۔ اگر معترض واضح طور پر یہ ثابت کرنے کہ کوئی بھی غیر مرئی کارساز نہیں ہے جو ان شاخوں کو پیدا کر سکے تو اسی وقت وہ بتلا سکتا ہے کہ یہ تناقص کی صورت ہے۔ لیکن جب تک ایسا نہ ہو تو تحقیقات کی حالت کافی مشکوک رہے گی۔ لہٰذا ہمارے لیے یہی مناسب ہے کہ ہم یہ استناج کریں کہ ہر ایک معلول کی ایک علت ہوتی ہے۔ شاخیں اور ظاہری عالم معلول ہیں۔ لہٰذا ان کی بھی علت ہے اور یہ علت ایشور ہے۔ اس کا علم لامحدود ہے۔ وہ تمام وکمال رحیم ہے۔ تخلیق کے آغاز میں اس نے ویدوں کو پیدا کیا۔ وہ ہمارے باپ کے مانند ہے جو ہمیشہ ہماری بہتری میں مشغول ہے۔

نیائے ویشیشک کے نظریہ کے مطابق ایشور جب چاہتا ہے کہ تمام زندہ مخلوق کو آرام دے تو وہ ان کو فنا کر دیتا ہے اور اس کے ساتھ تقدیر کی قوت جو تمام روحوں، اجسام، حواس اور ٹھوس عناصر میں موجود ہے اپنے عمل سے رک جاتی ہے۔ اس کے نتیجہ کے طور پر کوئی مزید اجسام، حواس یا دوسری مخلوقات پیدا نہیں ہوتیں پھر ایشور کی خواہش سے تمام پیدا شدہ چیزوں کی فنا کے لیے ان کے سالمات جدا ہوتے ہیں۔ اجسام یا حواس کے طور پر تمام اتصال منفعل ہو جاتے ہیں۔ فنا کے بعد تمام مٹی منتشر سالمی حالت میں آجاتی ہے۔ اس کے بعد تمام پانی، اس کے بعد آگ، اس کے بعد ہوا، یہ منتشر سالمات اور ارواح دھرم، ادھرم اور سنسکار یعنی ارتسامات ماضیہ سے متلازم ہو کر بے جان حالت میں معطل رہتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ روحیں اپنی فطری حالت میں بے جان، بے علم اور بے عقل وجود ہیں۔ البتہ جب ان کا تعلق اجسام سے ہوتا ہے تو من کے عمل کے ذریعہ ان میں علم داخل ہوتا ہے۔ "پرلے" یا فنا کی حالت میں ارواح کے ادرشٹ یا تقدیر کی وجہ سے سالمات ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ ایشور کے اس فعل کو جو فنا کا باعث ہے بے رحمی نہیں کہہ سکتے۔ وہ اسلیے فنا کا باعث ہوتا ہے کہ جاندار مخلوق کی مصیبتوں کو تھوڑا آرام اور وقفہ مل سکے۔

تخلیق کے وقت ایشور پیدا کرنے کی خواہش کرتا ہے۔ یہ خواہش تمام ارواح میں ادرشٹ یا تقدیر کے طور عمل کرتی ہے اور تخلیق کے وقت پیدائش عالم کے لیے سالمات کے اتحاد کے تعمیری عمل میں مدد کرتی کرتی ہے۔ جب وہ خاص صلاحیت کے ساتھ مختلف ارواح پر عمل کرتی ہے تو یہ ادرشٹ یا تقدیر کہلاتی ہے۔ فنا کے وقت ادرشٹ کا وظیفہ تخلیق ملتوی رہتا ہے اور تخلیق کے وقت پورے طور پر نمایاں ہوتا

ہے۔ سب سے پہلے سالمات کے ساتھ ارواح کے اتصال کی وجہ سے اور ادرشٹ کے فعلی وظیفہ سے والیو یا ہوا میں عمل کا آغاز ہوتا ہے۔ اس عمل سے ہوا کے سالمات آپس میں اتصال کرتے ہیں اور ہوا پیدا ہو جاتی ہے۔ ہوا کے بعد پانی، پانی کے بعد آگ اور آگ کے بعد خاک کے سالمات کا اجتماع ہوتا ہے اور جب چار عناصر ٹھوس صورت میں جمع ہوتے ہیں تو ایشور "برہما" اور تمام عالموں کو پیدا کر دیتا ہے اور برہما کو حکم دیا جاتا ہے کہ تخلیق کا باقی کام انجام دے۔ اس طرح اچھے برے کرموں کے مختلف انواع کے پھل ترتیب دیتا ہے۔ ایشور اس تخلیق کو کسی خود غرضی کے تحت پیدا نہیں کرتا بلکہ اس سے مراد ساری مخلوق کی بھلائی ہوتی ہے۔ یہاں تو آلام بھی ایک حیثیت رکھتے ہیں۔ کہ وہ انسان کو آگاہ کریں کہ وہ دنیاوی محبت میں نہ پڑ جائے بلکہ خیر برتر یعنی مکتی کے حصول کے لیے کوشش کرے۔ اس کے علاوہ ایشور لذتوں کی لطف اندوزی اور تکلیفوں کی برداشت کا انتظام انسانوں کے معین دھرم اور ادھرم کے مطابق کرتا ہے جس طرح ہمارا عام تجربہ ہے کہ ایک مالک اچھے یا برے کاموں کے بدلے میں انعام یا سزا دیتا ہے۔ (دیکھو نیائے کندلی صفحات ۴۸ - ۵۴) نیائے کی بہت سی کتابوں میں یہ ذکر نہیں آیا کہ برہما نائب کے طور پر کرموں کے نائب کے طور پر کرموں کے مطابق اچھے یا برے پھل کی انجام دہی کی نگرانی کے لیے مقرر کیا گیا ہے۔ لیکن یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ فنا اور تخلیق انسانوں کے کرم کے مطابق ہوتی ہے یا وہ ایشور کی لیلا کے طور پر ہوتی ہے ایشور ایک ہے۔ اگر زیادہ ہوتے تو وہ آپس میں جھگڑا کرتے۔ ایشور کا ارادہ نہ صرف فنا اور تخلیق کا باعث ہے بلکہ وہ ہمیشہ ہمارے اندر عام طریقے پر عمل کرتا ہے کیونکہ اس کے بغیر ہمارے کرم کے پھل پختہ نہیں ہو سکتے۔ نہ ہمارے لذات و آلام کا آخری فیصلہ ہو سکتا اور نہ خارجی عالم میں نظم یا موافقت کی صورت میں کوئی مماثل تغیر واقع ہو سکتا۔ خارجی عالم انسان کے اعمال سے کامل توافق رکھتا ہے۔ ان کے ثواب اور عذاب اور اس کے تمام تغیر اور تبدل بھلائی اور برائی کے مطابق واقع ہوتے ہیں۔

ہندو فلسفہ کا یہ ایک بے حد دلچسپ موضوع بحث ہے کہ صحیح علم کس طرح وجود میں آتا ہے۔ نیائے ویشیشک کا کہنا ہے کہ تمام معلولات کا علم چند ترتیبوں کے اجتماع کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ جو غیر مشروط یا غیر متغیر اور بلا واسطہ معلولات سے قبل ہوتا ہے۔ یہ ترتیب جو علم کو وجود میں لاتی ہے اس میں فہمی اور غیر فہمی عناصر موجود ہوتے ہیں اور ان کے مشترکہ عمل سے واضح اور معین علم پیدا ہوتا ہے۔ اس ترتیب کو "پرمان" کہتے ہیں یا علم کے ماخذ کی معینہ علت کہتے ہیں۔ (نیائے منجری صفحہ ۱۲)۔ ادیوتکر بھی پرمان کی تعریف کرتے ہوئے اس کو علت علم کہتا ہے۔ علتی ترتیب کو تیار کرنے والا کوئی واحد عنصر علت اولیٰ نہیں

کہلایا جا سکتا ہے بلکہ یہ تو ان کی مشترکہ ترتیب ہے جو معلول کو معین کرتی ہے اس لیے کہ بعض وقت علتی ترتیب کو جوڑنے والے واحد عنصر کی عدم موجودگی معلول کی پیدائش کو روکنے کے لئے کافی ہے۔ یہ یقینی ہے کہ خود ترتیب یا مجموعہ ان مرتبہ یا متحد چیزوں سے کوئی الگ وجود نہیں ہے لیکن ہر حال میں یہ گزشتہ ترتیب متحد ہو کر مشترکہ طور پر معلول کو پیدا کرتی ہیں۔ یہ نہ صرف تعقل عناصر مثلاً ادراک، انتاج اور تشبیہ کو شامل کرتے ہیں بلکہ ایسی مادی چیزوں کے اجتماع کو بھی شامل کرتے ہیں جیسے ادراک کے معروض کا قرب، قوت مدرکہ کی صلاحیت، روشنی وغیرہ۔ یہ سب علم کے ماخذ کے لیے ناگزیر ہیں۔ وقوفی اور مادی عناصر یہ تمام ایک ہی سطح پر تعاون کر کے باہم متحد ہوتے ہیں اور مزید معین علم پیدا کرتے ہیں۔ ترتیب کی اسی صلاحیت کو پرمان کہتے ہیں۔

علم کے بارے میں سانکھ کا نظریہ ہے کہ بدھی کی مخصوص حالت میں پرش کے ماورائی اثر سے علم پیدا ہوتا ہے لیکن نیلائے استدلال کرتا ہے کہ یہ تو بالکل مبہم ہے کیونکہ علم کا تعلق بدھی سے نہیں ہے۔ چونکہ وہ بے فہم ہے اگرچہ اس کے اندر تصور یا ادراک (علم) کی صورت اور گنجائش موجود ہے اور پرش جس سے علم متعلق ہے نہ جانتا ہے، نہ محسوس کرتا ہے، نہ ادراک کرتا ہے اور نہ تصور کرتا ہے۔ وہ تو ہمیشہ اپنی ماورائی پاکیزگی میں رہتا ہے۔ اگر بدھی سے پرش کا ماورائی اتصال محض شکل شباہت یا دکھاوا یا التباس ہے تو سانکھیہ کو تسلیم کرنا چاہیئے کہ ان کے مطابق حقیقی علم کا وجود نہیں ہے اور سارا علم باطل ہے اور اگر تمام علم باطل ہے تو سانکھ کے پیروؤں کے نزدیک کچھ بھی باقی نہیں رہے گا جس سے کہ وہ صحیح علم کے ماخذ کی تشریح کر سکیں۔

اس کے علاوہ بدھمت کے بھی چند پیرو ہیں جو اس نظریہ کی حمایت کرتے ہیں کہ معروض کے پیدا ہونے کے ساتھ اس کے مطابق علم بھی ہوتا ہے اور کسی علم کے ظہور کے مطابق اس کے معروض کا بھی ظہور ہوتا ہے نہ تو علم معروض سے پیدا ہوتا ہے اور نہ معروض علم سے پیدا ہوتا ہے بلکہ ایک قسم کی ہم زمانی متوازیت ہوتی ہے۔ یہ واضح ہے کہ اس نظریہ سے اس امر کی تشریح نہیں ہوتی کہ کیوں علم اپنے کو ظہور میں لائے۔ اگر علم اور معروض دونوں متوازی سلسلوں میں ایک دوسرے کے مطابق نقاط ہیں تو مطابقت کہاں سے آسکتی ہے اور کس کے لیے علم معروض کو منور کرتا ہے۔ وگیان وادیوں کا یہ نظریہ بھی کہ صرف علم ہی اپنے کو علم اور معروض کے طور پر ظاہر کرتا ہے عقل کے خلاف معلوم ہوتا ہے کیونکہ علم اپنے آپ کو اس طرح کیونکر تقسیم کر سکتا ہے کہ علم کے بطور معروض منور ہونے کے لیے علم بطور موضوع کی ضرورت ہو۔ اگر یہ صورت ہو بھی تو ہمیں یہ خیال کرنا ہوگا کہ علم بحیثیت علم کے لیے ایک دوسرے علم کی ضرورت ہوگی تاکہ خود کو ظاہر کرے۔ اور اس کو ایک دوسرے کی اور اس طرح ایک کبھی نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ اگر پرمان کی یہ تعریف کی جائے کہ وہ متحقق ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے تو بھی صادق نہیں آتا اس لیے کہ بودھوں کے نزدیک تمام چیزیں عارضی ہیں تو کسی

شے معلومہ کا تحقق نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا کسی چیز کو بھی پرمان نہیں کہا جاسکتا اور پھر ایسے نظریوں سے علم کے ماٰخذ کی تشریح نہیں ہوسکتی۔ اس لیے علم کو بھی دوسرے معلولات کی طرح ایک معلول متصور کرنا چاہیے۔ اس کی پیدائش اس طرح واقع ہوتی ہے جس طرح دوسرے معلول کی یعنی کہ وہ تعقلی اور مادی علل کی مشترکہ ترکیب سے پیدا ہوتا ہے (دیکھو نیائے منجری صفحات ۱۲-۲۶) کوئی بھی ماورائی عنصر علم کو پیدا کرنے میں شامل نہیں بلکہ یہ اس سطح پر پیدا ہوتا ہے جس پر کہ بہت سے مادی مظاہر پیدا ہوتے ہیں (نیائے کا ایک مشہور عالم گنیش اپنی تصنیف تتوچنتامنی میں جواز علم پر بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ ایسے استناج کا نتیجہ ہے جو کسی چیز کی مطابقت میں ادراک سے پیدا ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ایک فعلیت ہوتی ہے جس کی بنا پر ہم فوراً اس کو حاصل کر لیتے ہیں جو چیز کامیاب فعلیت تک لے جائے صحیح ہے اور جو اس کے برخلاف ہے۔ وہ غیر صحیح ہے جب مجھے یہ یقین ہو جائے کہ اگر میں معروض کے ادراک کے مطابق کام کروں گا تو مجھے کامیابی ہے تو میں اس کو صحیح علم کہتا ہوں۔

ہمیں معلوم ہے کہ چارواکوں نے صرف ایک پرمان یعنی ادراک (پرتیکش) کو صحیح ماخذ علم قبول کیا ہے۔ بدھ مت اور ویشیشک کے نزدیک دو ماخذ علم پرتیکش اور انومان تھے۔ سانکھیہ نے شبد یا تصدیق کو تیسرا ماخذ قرار دے کر اس میں ایک کا اضافہ کیا ہے۔ نیائے اس پر چوتھے ماخذ اپما (تمثیل) کا اضافہ کرتا ہے۔ وہ اصول جس پر "پرمان" کی چارگونہ تقسیم منحصر ہے یہ ہے کہ علتی ترتیب جس سے علم اور علم کی نوعیت یا خصوصی قسم پیدا ہوتی ہے۔ چاروں صورتوں میں سے ہر ایک میں مختلف ہے۔ ایک ہی چیز جو ہمیں معروض کے ادراک کے طور پر نظر آتی ہے وہی استناج یا تصدیق کا معروض ہوسکتی ہے لیکن چونکہ ظہور علم کا طریقہ ہر صورت میں مختلف ہے اور علم کو پیدا کرنے کا طریقہ یا شرائط ہر حالت میں مختلف ہیں اس لیے یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ تصدیق اور استناج مختلف پرمان ہیں اگرچہ وہ ایک ہی معروض کے ادراک کو ظاہر کرتے ہیں۔ نیائے کا اس پر اعتراض ہے کہ تصدیق یا تمثیل کو استناج کے تحت ضم کیا جائے چونکہ علم کی پیدائش کا طریقہ مختلف ہے۔ اس لیے کہ ان کو مختلف پرمان تسلیم کرنا چاہیے۔ (نیائے منجری صفحہ ۳۳)

اہل نیائے صرف پانچ وقوفی حواس کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں ان کو یقین ہے کہ وہ پانچ عنصروں میں سے ایک یا دوسرے کی ترتیب سے بنتے ہیں۔ ہر ایک حاسہ اس عنصر کی خاص کیفیت کے ساتھ اتصال ہونے سے پیدا ہوتا ہے جس سے کہ وہ مرکب ہے۔ چنانچہ کان آواز کا ادراک کرسکتا ہے کیونکہ آواز آکاش کا خاصہ ہے جس سے کہ کان بنا ہوا ہے۔ آنکھ شعاع خارج کرسکتی ہے کہ چیزوں کا رنگ حاصل کرے۔ پس وقوفی حواس اپنے مخصوص معروضات تک پہنچ کر اور اس سے اتصال حاصل کرکے ان کا اظہار کرتے ہیں۔

ادراک کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ ایسا صحیح علم ہے جو اشیا اور حواس کے اتصال سے پیدا ہوتا ہے۔ شک اور غلطی سے پاک ہوتا ہے اور معین ہوتا ہے کسی دوسرے ہم زمانی آواز کے وقوف سے یا نام کے تلازم سے متلازم نہیں ہوتا۔ جیسے کہ اس معروض کا نام جو اس وقت ایک دوسرے شخص کو کہتے سُنا ہے۔ (جبکہ وہ چیز دیکھی گئی ہو) جب ہم گائے کا ادراک کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہاں گائے ہے تو آواز کا علم جو ادراک کے ساتھ ہوتا ہے اس کا شمار ادراک میں نہیں ہوتا بلکہ وہ تو آواز کا علم ہے (شبد پرمان) وہ صحیح علم جو معروض سے حواس کے راست اتصال سے ہوتا ہے اس کو ادراکی عمل کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں۔ ادراک کو غیر معین (نروکلپ) اور معین (سوی کلپ) میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ غیر معین ادراک وہ ہے جس میں کوئی چیز ادراک کے بالکل لمحے میں لی جاتی ہے۔ جبکہ وہ بغیر کسی نام کے تلازم کے ظاہر ہوتی ہے۔ اس نروکلپ (غیر معین) ادراک کے بارے میں اہل نیائے نے تسلیم کیا ہے کہ ہم براہ راست اس سے واقف نہیں ہوتے لیکن اس کو پہلی منزل مانتے ہیں جس کے بغیر معین شعور پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ عمل ادراک میں غیر معین ادراک پہلی منزل کے گذرتے ہی واقع ہوتا ہے۔ چیزوں کو اس طرح ظاہر کرتا ہے کہ وہ تمام ایسی خصوصیت، کیفیت اور نام سے موصوف ہیں جن کو ہم اپنے مادی تجربہ میں پاتے ہیں غیر معین ادراک چیزوں کا انکشاف خصوصیات اور کلیت کے ساتھ کرتا ہے۔ چونکہ اس منزل پر ابھی تلازم نہیں ہوتا اس لیے یہ کم و بیش غیر متمیز ہوتا ہے جب ایک بار نام اور شئے مدرکہ سے تعلق ہو جاتا ہے تو اس چیز کا معین ادراک ہو جاتا ہے جس کو سوی کلپ پرتکیش کہتے ہیں۔

نیائے ویشیشک نظریہ ادراک کے متعلق یہ بے حد اہم بات ہے کہ تمام عمل اشیا اور حاسوں کے اتصال سے شروع ہو کر کسی شئے کے واضح اور صاف ادراک پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ سب عمل ادراک یا اس کے نتیجہ کے طور پر خیال کیا جاتا ہے جو بعض اوقات اس کی منفعت یا نقصان کا باعث بھی ہوتا ہے آتما، من، حواس اور معروض ہی اصلی عناصر ہیں جن کے درمیان خاص قسم کے اتصال سے ادراکی عمل پیدا ہوتا ہے۔ تمام علم درحقیقت انکشاف معروضات ہے اور یہ اس وقت ادراک کہلاتا ہے جبکہ حس عناصر اس کی پیدائش کے آلات ہوتے ہیں اور پیدا شدہ علم ان معروضات کا ہوتا ہے جن سے حواس کا اتصال ہوتا ہے۔ معروض سے حاسوں کا اتصال مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔ حواس معروض سے نہ صرف ذائقہ اور لمس کی صورت میں اتصال رکھتے ہیں بلکہ دیکھنے، سننے اور سونگھنے کی صورت میں بھی۔ نیائے ویشیشک کے مطابق حاسوں کو مادی تسلیم کیا گیا ہے اور اس نظام میں کوئی دوسری ماورائی قوت بجز حقیقی اہتزازی حرکت کے نہیں مانی جاتی جو حس وقوف کے دائرے میں ہے۔ (نیائے منجری ۶۹) علم کا ظہور کوئی ماورائی

واقعہ نہیں ہے بلکہ وہ ان معلولات کے مثل ہے جو مادی علتوں کے اجتماع اور حرکت سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً جب میں ایک نارنگی کو دیکھتا ہوں تو میری بصری اور لمسی حس نہ صرف خاص رنگ یا ٹھوس پن کو چھوتی ہے بلکہ ان کلیات کو بھی جو لاینفک تعلق سے ان سے متلازم ہیں اور خود اس چیز سے جس کے متعلق رنگ وغیرہ کا اثبات کیا جاتا ہے۔ اس حس اتصال کا نتیجہ پہلی منزل میں حسی وقوف کہلاتا ہے اور اس کے نتیجہ کے طور پر میں یہ بھی ادراک کرتا ہوں کہ نارنگی ایک خاص مزہ دینے والی خصوصیت رکھتی ہے (دنیائے منجری صفحہ ۶۹-۷۰)
اس امر پر اصرار کیا گیا ہے کہ نارنگی کی اس پسندیدگی کو ادراک کا راست نتیجہ سمجھا جائے جو حافظہ کا فعل ہے اور جو امدادی علت کی صورت میں عمل کر رہی ہے۔ میں آنکھ سے نارنگی کا ادراک کرتا ہوں اور نفس سے سمجھتا ہوں کہ وہ لذت دے گی اور پھر یہ سمجھتا ہوں کہ یہ لذت بخش چیز ہے۔ پس اگرچہ یہ ادراک نفس کے عمل سے بلا واسطہ پیدا ہوتا ہے تاہم چونکہ وہ حس اتصال کے تلازم سے واقع ہو سکتا ہے۔ اس لیے اس کو حسی اتصال کا امدادی معلول سمجھنا چاہیے اور بصری ادراک متصور کرنا چاہیے خواہ مسلسل درمیانی عمل کچھ ہی ہوں۔ اگر علم حس اتصال کا نتیجہ ہے اور اگر معروض سے متعلق ہے جس کے ساتھ حس اتصال ہوا ہے تو ہمیں چاہیے کہ اس کو ادراکی عمل کا نتیجہ سمجھیں۔ اس طرح معروض کے ساتھ حس اتصال تمام ادراک کی اولین اور لازمی شرط ہے۔ حواس نہ صرف اپنے معروض اور ان کی کیفیت و کلیت سے اتصال رکھتے ہیں بلکہ ان کی نفی سے بھی متعلق ہیں۔ کوئی ادراک اگر وہ معروض کو ایسی صفت کے ساتھ پیش کرتا ہے جو اس میں موجود نہیں ہے تو وہ غلط ہے اور صحیح علم وہ ہے جو معروض کو ان اوصاف کے ساتھ پیش کرتا ہے جو اس میں موجود ہیں (ادیوت کر کی نیائے وارتک صفحہ ۳۷) ادراکی التباس کی تمام صورتوں میں حاسہ صحیح معروض کے ساتھ صحیح اتصال رکھتا ہے لیکن چند دوسری شرائط کی موجودگی کی وجہ سے وہ غلط خصوصیات سے متلازم ہوتا ہے یا غلطی سے مختلف معروض سمجھا جاتا ہے۔ جب سورج کی کرنیں ریگستان پر پڑیں اور اگر غلطی سے ہم اس کو پانی کا چشمہ سمجھیں تو پہلی غیر معین منزل میں بصری حس کا حقیقی اتصال کرنوں سے ہوتا ہے اور جس حد تک حقیقی معروض سے اتصال ہے اس حد تک کوئی التباس نہیں ہے۔ لیکن دوسری معین منزل پر چشمے کے ساتھ چند خصوصیات کی مشابہت کی بنا پر اس کو غلطی سے چشمہ سمجھا گیا۔ (واچسپتی کی تات پر یا ٹیکا صفحہ ۸۷) جینت کا مشاہدہ ہے کہ آلات کی خرابی یا مماثل معروض کے یاد آنے کی وجہ سے وہ شے جس سے حاسے کا اتصال ہوا ہے اپنی خصوصیت کو چھپا لیتی ہے اور دوسرے معروض کی خصوصیات کو ظاہر کر دیتی ہے۔ اسی کو التباس کہتے ہیں۔ (دنیائے منجری صفحہ ۸۸) البتہ نفس التباس کی صورت میں بہر حال کوئی حسی اتصال کسی چیز سے نہیں ہوتا۔

لیکن بے تعلق یادداشت کا پیدا ہونا التباس تصور کے پیدا کرنے کے لیے کافی ہے (نیائے منجری صفحہ ۸۹ اور ۱۸۴) اس نظریہ التباس کو "وپریت کھیاتی" یا "ریتہ تھا کھیاتی" کہا جاتا ہے۔ یعنی جو کسی میں ہوتا ہے وہ معروض کے طور پر ہمارے سامنے نظر آتا ہے۔ (نیائے منجری۔ صفحہ ۱۸۴) متاخر ویشیشک جس کی تعبیر پرشست پاد اور شریدھر نے کی ہے۔ نیائے کے اس نظریہ التباس سے بالکل متفق ہیں کہ حاسے سے اتصال کرنے والے التباس کا معروضہ ہمیشہ صحیح ہوتا ہے۔ لیکن التباس اس پر مشتمل ہے کہ اس پر باہر کی خصوصیات عاید کی جاتی ہیں۔ (نیائے کندلی صفحات ۱۷۷ تا ۱۸۱)۔

اس سے پہلے یہ بیان کیا گیا ہے کہ نیائے میں ادراک کو دو اقسام یعنی نروکلپ اور سوی کلپ میں تقسیم کیا گیا ہے۔ واچسپتی کہتا ہے کہ غیر معین منزل پر ادراک معروض کو ایک خاص چیز کے طور پر منکشف کرتا ہے۔ مثلاً نارنگی کے ادراک کے وقت اس نروکلپ منزل پر ہمیں اس کے رنگ اور صورت کا ادراک ہوتا ہے اور اس کے ساتھ نارنگیت کی کلیت کا بھی ادراک ہوتا ہے جو اس کے ساتھ متلازم ہے لیکن وہ اس کو موضوع اور معروض کی نسبت سے ظاہر نہیں کرتی ہے۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ یہ نارنگی ہے تو غیر معین منزل جزویت سے متلازم کلیت کو ظاہر کرتی ہے لیکن چونکہ اس منزل پر نام کا تلازم نہیں ہوتا اس لیے کُلی اور جُزوی ایک ہی لپیٹ میں آجاتے ہیں اور موضوع و معروض یا جوہر اور عرض کی نسبت سے ظاہر نہیں ہوتے۔ (تات پر یا ٹیکا۔ صفحہ ۸۲ اور ۹۹) اس کا خیال ہے کہ ادراک میں ایسی منزل کا امتیاز نہ صرف چھوٹے بچوں یا گونگوں کی صورت میں ہوتا ہے جو چیزوں کے نام سے واقف نہیں ہوتے بلکہ تمام عام اشخاص کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس کے بعد میں آنے والی منزل میں نام اور نسبت کا تلازم واقع ہونے کے طور پر ممیز ہو سکتا ہے (تات پر یا ٹیکا۔ صفحہ ۸۴) شریدھر ویشیشک کی رائے کی تشریح کرتے ہوئے واچسپتی کی رائے سے بالکل متفق ہے۔ چنانچہ شریدھر کہتا ہے کہ نروکلپ منزل میں نہ صرف کُل کا ادراک ہوتا ہے بلکہ اختلاف کا بھی لیکن اس منزل پر دوسری چیزوں کی یاد نہیں آتی۔ اس لیے کوئی ظاہری فرق یا اتحاد نہیں ہوتا جیسا کہ صرف مقابلہ کے نتیجہ سے ہوتا ہے لیکن اختلافات اور کلیات چونکہ شے میں ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کا ادراک ہوتا ہے البتہ ان کے متعلق شعوری طور پر ایسا حکم نہیں لگایا جاتا کہ "یہ اس سے مختلف ہے" یا "یہ اس کے مماثل ہے"۔ یہ صرف سوی کلپ منزل پر واقع ہو سکتا ہے۔ (نیائے کندن صفحہ ۱۸۹) واچسپتی دوسروں سے مشابہت کا سوال پیدا نہیں کرتا لیکن شے کے معین تصور کو ناموں کے تلازم کے ساتھ موضوع اور معروض کی نسبت میں بیان کرتا ہے۔ بہرحال متاخر اہل فلسفہ گنگیش کی پیروی میں اس موضوع پر ایک الگ ہی رائے کا اظہار

کرتے ہیں ان کے نزدیک نروکلپ علم سے مراد محض اثبات کا علم ہے جو اپنے موضوع یا محمول کے حوالہ سے بغیر کسی تلازم کے ہوتا ہے لیکن ایسے علم کی تصدیق تجربہ سے کبھی نہیں ہوتی۔ نروکلپ منزل اس طرح ادراکی وقوف کی نشوونما کی ایک منطقی منزل ہے نہ کہ نفسیاتی۔ لیکن وہ اس کو مستثنیٰ کرنا نہیں چاہتے کیونکہ ان کے خیال سے یہ ناممکن ہے کہ محمول یا کیفیت کو پہلے سے جانے بغیر کسی چیز کا علم محمول یا کیفیت سے متصف کرنے کے طور پر ہو سکے (تتوچنتامنی۔ صفحہ ۸۱۲)

اس لیے کسی معین علم کے ظاہر ہونے کے پیشتر ایک غیر معین منزل ضروری ہے۔ لیکن اس منزل کا تجربہ نفسیاتی حیثیت سے نہیں ہوتا یہ صرف منطقی لزوم ہے جو موضوع اور محمول میں تعلق پیدا کرنے کے طور پر قضیے کے ترکیبی عمل تصور سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن نیائے اور ویشیشک کے قدیم اور جدید مذاہب سوی کلپ ادراک کو تسلیم کرتے ہیں اور بدھ مت کے پیرو اس سے انکار کرتے ہیں۔ یہ غور کرنا آسان ہے کہ قدیم نیائے ویشیشک سوی کلپ ادراک کو غلط سمجھ کر ترک نہیں کرتے تھے اس لیے کہ وہ نروکلپ کے مماثل تھا اور اس کا اختلاف صرف اس قدر تھا کہ اس منزل پر نام کو ادراک کی چیز سے متلازم کیا جاتا تھا چونکہ نیائے ادراک کے تدریجی نشوونما کو علتی اعمال کے تدریجی معلولات کے طور پر تسلیم کرتا ہے جو ذات اور ذہن اور مختلف تعقلی اور مادی لازمی علتوں کے زیر اثر رہنے والے معروض کے اتصال کے ذریعہ جاری رہتا ہے اس لیے وہ ویدانت کی طرح نہیں چاہتا کہ صحیح ادراک سے صرف وہی علم حاصل ہوتا ہے جو پہلے حاصل نہیں ہوا تھا۔ روح میں علم کی پیدائش اور اس میں تغیر علتی ترتیب کے اختلاف پر مبنی ہے۔

نیائے کے نزدیک من یا نفس ایک الگ حاسہ ہے اور لذت والم، رغبت و نفرت اور ارادہ سے اس کا اتصال ہو سکتا ہے۔ متاخر نیائے کے اہلِ علم ماورائی نوعیت کے تین اور اتصال بیان کرتے ہیں جو سامانیہ لکش گیان لکش اور یوگج کہلاتے ہیں۔ سامانیہ لکش کا اتصال وہ ہے جس کے اثر سے ایک خاص فرد کے اتصال سے ماورائی طریقے پر ہم عام طور پر تمام خاص افراد سے اتصال پیدا کرتے ہیں جس سے مماثل کل کا اثبات ہو سکتا ہے۔ مثلاً جب میں دھواں دیکھتا اور اس کے ذریعہ میرا حاسہ کل کے ساتھ اتصال رکھتا ہے جو دھویں سے متلازم ہے تو میرا البصری حاسہ بالعموم تمام دھویں سے ماورائی اتصال رکھتا ہے۔ گیان لکش کا اتصال وہ ہے جس کے اثر سے ہم دوسرے حاسوں کے ادراک کو متحد کر سکتے ہیں جبکہ کسی ایک حاسہ سے ادراک ہو رہا ہے چنانچہ جب ہم صندل کو دیکھتے ہیں تو ہمارا البصری حاسہ صرف اس کے رنگ کو چھوتا ہے لیکن پھر بھی ہم معروض اور آلہ شامہ کے درمیان اتصال

کے بغیر اس کی خوشبو کا ادراک کر سکتے ہیں۔" وہ ماورائی اتصال کی قسم جس کے اثر سے یہ ممکن ہوتا ہے اس کو گیان لکشن کہتے ہیں لیکن جو علم ان دونوں اتصال کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ اس کو ادراک نہیں سمجھا جاتا۔

نیائے کے نزدیک سکھ اور دکھ گیان سے مختلف ہیں۔ اس لیے کہ گیان تو اشیا کی تعبیر کرتا ہے اور ان کا تصور کرتا ہے یا منور کرتا ہے لیکن سکھ وغیرہ کبھی اس حیثیت میں نظر نہیں آتے بلکہ ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہم ان کو کچھ علم کے بعد حاصل کرتے ہیں ان کو ذات کا انکشاف کرنے والا بھی نہیں کہہ سکتے. اگر یہ صورت ہوتی تو وہ تجربہ جو سکھ سے ہوتا ہے وہی دوسرے الفاظ میں سب میں سکھ کے طور پر ظاہر ہوتا لیکن یہ صورت نہیں ہے اس لیے وہ چیز جو ایک شخص میں سکھ پیدا کرتی ہے دوسرے میں نہیں پیدا کرتی۔ اس کے استدلال کی خاطر اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ خود علم ہی ہے جو سکھ اور دکھ کے طور پر دکھائی دیتا ہے تو یہ بدیہی ہے کہ پر لذات اور پر الم تجربوں میں فرق ہو اور یہ اختلاف علم کی وجہ سے ہو۔ ایک صورت میں سکھ تو دوسری صورت میں دکھ۔ اس لیے ثابت ہے کہ سکھ اور دکھ خود علم نہیں ہے۔ صورتِ حال یہ ہے کہ سکھ اور دکھ چند شرائط کی ترتیب سے پیدا ہوتے ہیں اور دوسرے معروضات کے تلازم میں ظاہر ہوتے ہیں جو راست ادراک یا حافظہ میں ہوں. بس یہ کیفیات ہیں جو ذات میں علتی عمل کے نتیجہ کے طور پر ہوتی ہیں۔ بہر حال یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ان کو پیدا کرنے میں خیر و شر لازمی علت کے طور پر عمل کرتے ہیں.

یوگیوں کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ وہ بہت دور دراز کی چیزوں کا ادراک کر لیتے ہیں جو ہمارے حواس سے ماورا ہیں۔ وہ ان قوتوں کو اپنی قوت توجیہہ سے بتدریج بڑھا سکتے ہیں اور اپنے من میں سب سے باریک اور سب سے دور چیزوں کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض وقت ہم بھی آئندہ آنے والے واقعات کا تصور کر سکتے ہیں جو صحیح ہو سکتے ہیں۔ مثلاً مجھے یہ وجدان ہوتا ہے کہ کل میرا بھائی آئے گا اور یہ صحیح طور پر واقع ہو سکتا ہے۔ اس کو "پرتی بھان گیان" کہا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ وہ پرتکش ہے جو براہ راست من سے ہوتا ہے۔ یہ واقعی دوسرے ادراک سے مختلف ہے جس کو "مانس پرتکش" کہتے ہیں جس کے ذریعہ دوسرے حاسوں کے ادراکات کے حافظے اس وقت کے بصری ادراک سے متلازم ہوتے ہیں۔ مثلاً ہم ایک گلاب کا پھول دیکھتے ہیں اور ہمیں یہ ادراک ہوتا ہے کہ یہ خوشبودار ہے۔ خوشبو کا آنکھ نے ادراک نہیں کیا۔ لیکن من اس کا راست ادراک کرتا ہے اور بصری ادراک اس سے متلازم ہوتا ہے۔ ویدانت میں ایسے حاصل کیے ہوئے ادراک کو تو استناج کی ایک صورت سمجھا جاتا ہے "انومان" یا استنتاج نیائے کا دوسرا ذریعہ ثبوت ہے۔ اس مضمون پر اس نظام نے بہترین علم کا اضافہ

کیا ہے۔ کسی چیز کی علامت کے ذریعہ اس علامت والی چیز کا گیان حاصل کرنے کے طریقہ کو "انومان" کہتے ہیں۔ مثلاً چولھے وغیرہ میں روزانہ دیکھا جاتا ہے کہ جہاں دھواں ہے وہاں آگ ضرور ہوتی ہے۔ اس مثال میں دھواں علامت یا "لنگ" ہے اور آگ علامت والی چیز یا "لنگی"۔ ہم نے بہت سی صورتوں میں دیکھا ہے کہ "لنگ" (مثلاً دھواں) لنگی (آگ) سے متلازم ہوتا ہے۔ اس سے یہ تصور قائم ہوتا ہے کہ جہاں کہیں دھواں ہے وہاں آگ ہے۔ ہمیں جب معلوم ہوا کہ پہاڑی پر دھواں ہے تو یاد آیا کہ آگ اور دھویں میں لزوم (ویاپتی) ہے جس کو ہم نے پہلے دیکھا تھا اور چونکہ پہاڑی پر دھواں ہے جس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ غیر منفک طور پر آگ سے مربوط ہے۔ اس لیے ہم نے یہ نتیجہ نکالا کہ پہاڑی پر آگ ہے پہاڑی میں لنگ (دھویں) کا استناج کا سبب ہے جو آگ کے ساتھ لزوم کی یاد سے متلازم ہے۔ لنگ اور لنگی کا لزوم اصطلاحاً "ویاپتی" کہلاتا ہے۔ اس ویاپتی کے مشاہدہ پر انومان کا انحصار ہے۔ ویاپتی دو قسم کی ہوتی ہے (۱) سم ویاپتی (۲) ویشم ویاپتی۔ مثال کے طور پر جہاں خاک ہے وہاں بُو ہے اور جہاں بُو ہے وہاں خاک۔ یہ سم ویاپتی ہے اور اس کے برعکس جہاں دھواں ہے وہاں آگ تو ضرور ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ جہاں آگ وہاں لازمی طور پر دھواں بھی ہو۔ یہ ویشم ویاپتی ہے۔

چونکہ استناج کی صحت علامت اور علامت والی شے کے ساتھ لزوم کی صحت پر مبنی ہے۔ اس لیے سوال ہوتا ہے کہ ہر حالت میں ہم کس طرح اپنے آپ کو یقین دلائیں کہ لزوم کے یقین کا عمل درست ہے اور لزوم کے یقین کا عمل درست ہے اور لزوم کا مشاہدہ صحیح ہے۔ نیائے کا جواب یہ ہے کہ تمام صورتوں میں اتنا کافی نہیں ہے کہ جہاں دھواں ہے وہاں آگ ہے بلکہ یہاں لازمی ہے کہ جب ایسی صورتیں ہوں جہاں آگ نہیں ہے وہاں دھواں نہ ہو۔ یعنی نہ صرف دھویں کے وجود سے آگ کا وجود ہوگا۔ بلکہ آگ کے عدم کی ہر حالت دھویں کے عدم پر دال ہوگی۔ اوّل الذکر اصطلاحاً "انوے ویاپتی" اور موخر الذکر کو "ویتریک ویاپتی" کہتے ہیں۔

قدیم نیائے کی کتابوں میں تین قسم کے استناج بیان کیے گئے ہیں (۱) "پوروَوت" (۲) "شیش وت" (۳) "سامانیہ تو درشٹ"۔ پوروَوت سے مراد علل کے معلولات کا استناج ہے مثلاً گھنے کالے بادل سے بارش ہونے کی توقع۔ شیش وت سے مراد معلولات سے علل کا استناج ہے جیسے دریا چڑھنے سے بارش کا گمان۔ "سامانیہ تو درشٹ" میں ایسے استناج کا حوالہ دیا جاتا ہے جو علت یا معلول کی تمام صورتوں کے علاوہ ہوتی ہیں جیسے املی کی صورت اور رنگ سے کھٹے ذائقہ کا استناج۔

نیائے منجری میں ایک اور انومان کی صورت بیان کی گئی ہے یعنی "پری شیش مان" جو کسی دوسری چیز (مثلاً آتما) سے کسی چیز کا (مثلاً شعور) کا انتاج کرنا۔ اس لیے کہ یہ واضح طور پر معلوم ہے کہ شعور انسان کے کسی حصے سے پیدا نہیں ہوتا۔ چونکہ شعور اور کسی چیز سے وابستہ نہیں ہے۔ اس لیے وہ وجوباً روح سے مربوط ہے۔ ان مختلف اقسام کے باوجود بہرحال یہ سب ایک ہی قسم یعنی "پروبندم" (سادھ) کا انتاج ہے۔ جس کے اثر سے لنگ یا "ہیتو" کا غیر مشروط اور غیر متغیر لزوم "ویاپتی نیم" کہلاتا ہے۔ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ جماعت بندی بذاتِ خود بہت اہم نہیں ہے۔ تاہم ہم وات سائن کی تشریح کا حوالہ دیں گے۔ کیونکہ یہ اس نظام میں انتاج کی ایک امتیازی خصوصیت کو بڑی خوبی سے واضح کرتی ہے۔ اس کے مطابق "پوروت" ایسے استدلال کی قائم مقامی کرتا ہے جس کی بنیاد اس مشابہت پر ہے کہ اس کا مشاہدہ ماضی میں کیا گیا تھا۔ مثلاً پہاڑی پر دھواں دیکھ کر پچھلے تجربہ کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ وہاں آگ ہے۔ یہ استدلال کی ایک معمولی صورت ہے۔ "شیش وت" وہ استدلال جس میں خارج کرنے کا طریقہ استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ ایک بالواسطہ طریقہ ثبوت ہے جیسا کہ بعض اوقات یو کلڈ کے "عناصر" میں دکھائی دیتا ہے۔ تیسری قسم سامانیہ تو درشٹ" جس میں جو کچھ حسی اشیا کے حلقہ میں پایا جاتا ہے اس کی امداد سے فوق الحس کے حلقہ میں متوازی صورتوں کا استدلال کیا جاتا ہے۔ مثلاً ہم جانتے ہیں کہ کلہاڑی کے ▪نند او زار کو ایک ذی حس عامل کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس کو قابو میں رکھ کر اس سے کام لے سکے۔ من کو بھی ہم ایسا آلہ کار سمجھ کر یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس کے عمل کی تشریح کرنے کے لیے اس کے پیچھے بھی جیو آتما ایک عامل ہوگا اگرچہ نہ جیو آتما قابلِ ادراک ہے نہ من۔ یہ محض تمثیلی استدلال ہے اور خدا کے وجود کے لیے بھی نیائے ویشیشک میں اسی قسم کی دلیلیں دی جاتی ہیں۔ انتاج کی اصل غایت کو اس قدر وسیع کرنے کے بارے میں چارواک نے اعتراضات کیے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہاں نیائے ویشیشک انتاج کا حد سے زیادہ دعوے دار ہوتا ہے کیونکہ وہ تمثیل کو شہادت سمجھ بیٹھتا ہے۔ وہ انتاج کی اس قسم کو ذرائع ثبوت کی ترتیب کو ایسا مقام دیتا ہے جیسا کہ میماسا نے حیرت انگیز انکشاف کو دے رکھا ہے۔

انتاج کے دو پہلو اور بھی ہیں۔ ایک وہ جو خود اپنے شک کو رفع کرتا ہے (سوارتھ) دوسرا وہ جو دوسروں کے شک کو دور کرتا ہے (پرارتھ) ثانی الذکر لازمی طور پر الفاظ میں پیش کیا جاتا ہے لیکن اس کی لفظی شکل خود انتاج کے کسی حصہ کو ترتیب نہیں دیتی۔ وہ صرف سننے والے کے ذہن کی ضروری طریقہ سے رہبری کرنے میں مدد کرتی ہے۔ اس کی وجہ سے اس کا ذہن بھی فکر کے اسی طریقہ

عمل کی ابتدا کرتا ہے جو کہنے والے کے ذہن میں ہوتا ہے۔ اس لئے اگر قیاسی صورت کو "انومان" کہا جائے تو وہ صرف انکساری کی خاطر ہوگا۔ منطق کا لفظی نقطہ خیال جو مغرب میں عام طور پر رائج ہے اس کو یہاں رد کر دیا گیا ہے۔ ہندوستان میں ہرگز یہ فراموش نہیں کیا گیا کہ منطق کا اصل مضمون "فکر" ہے نہ کہ اس کی لسانی شکل جس میں اس کا اظہار ہو سکتا ہے۔ ہندوستانی منطق کی وہ خصوصیت جو الفاظ کی چھان بین کرنے کے خلاف ہے اس کا حوالہ اٹلی کے ایک پروفیسر کروشے نے اس طرح دیا ہے کہ "ہندوستانی منطق باطنی فکر کے طور پر فطری انداز کے قیاس کا مطالعہ اپنے آپ میں کرتی ہے اور اس کو اس قیاس پر امتیاز حاصل ہے جو دوسروں کے لیے ہوتا ہے اور جو کم و بیش معمولی قسم کا ہوتا ہے۔ لیکن بحث و مباحثہ اور ربط و تعلق کی غیر متعلق اور غیر متوقع صورت کا ہوتا ہے۔ ہندوستانی منطق میں صداقت کے غیر محتاط تصور کا شبہ بھی نہیں ہو سکتا جو کہ محض قیاسی اور صوری ہوتی ہے (اور جو ہماری تصانیف کو اب بھی بگاڑتی رہتی ہے) اور جو واقعاً غلط بھی ہو سکتی ہے۔ وہ دو تصورات میں تعلق کے شناخت کی یا حقیقی معنی میں قضیہ کی کوئی پروا نہیں کرتی۔ بلکہ یہ خیال کرتی ہے کہ وہ تو علم کا لفظی لباس ہے۔ وہ موضوع، محمول اور رابطہ کا لفظی امتیاز باقی نہیں رکھتی۔ وہ مطلق اور مشروط یا ایجابی و سلبی قضایا کی جماعتوں کو قبول نہیں کرتی۔ یہ سب منطق کے لیے غیر متعلق ہیں جس کا مقصد ہمیشہ یہ ہے کہ علم برائے علم پر غور و فکر کیا جائے۔"

مندرجہ ذیل ہندوستانی قیاس کا ایک نمونہ ہے۔

(۱) سامنے کی پہاڑی پر آگ ہے۔ (پرتگیا)۔

(۲) کیونکہ وہاں دھواں نکل رہا ہے۔ (ہیتو)۔

(۳) جہاں بھی دھواں ہوتا ہے وہاں آگ ضرور ہوتی ہے۔ جیسے باورچی خانہ میں (درشتانت)

(۴) سامنے کی پہاڑی پر دھواں ہے جیسا کہ ہمیشہ آگ کے ساتھ ہوتا ہے۔ (آپ نے)

(۵) اس لیے سامنے کی پہاڑی پر آگ ہے (نگمن)

یہ قیاس ایسے استدلال کی قائم مقامی کرتا ہے جو دوسروں کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے۔ یعنی جو دوسروں کو یقین دلانے کے لیے ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر شروع شروع اس نتیجے کے ادعا کی تشریح کی جاتی ہے جس کو "پرتگیا" یا مسئلہ کہتے ہیں۔ یہ صرف فکر زیر بحث کے مسئلہ کی طرف متوجہ کرنے کے لیے ہوتا ہے اور مباحث کو اپنی حدود کے اندر رکھتا ہے۔ ایک خالص منطقی قیاس میں جو خطیبانہ لوازمات سے غیر مخلوط ہو یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ پانچ ارکین میں سے پہلے دو یا آخر کے دو کو حذف کیا جا سکتا ہے۔ پہلے دو کو حذف کر کے اور آخر کے تین کو لے کر ہم ہندوستانی قیاس اور ارسطو کے قیاس کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔

(۱) پہلے مقدمہ کبریٰ ہے۔ مگر وہ اپنے آپ کافی نہیں۔ اس لیے اس کی حمایت میں ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ ابتداء استخراج میں یہ عمل صرف ایک مثال پر مشتمل ہوتا تھا۔ اب بھی اس کو "اُداھرن" یا مثال کہتے ہیں۔ اس کے کُلی اظہار کو تو بعد میں داخل کیا گیا ہے۔ یعنی ابتدائی ہندوستانی منطقیوں کے خیال کے مطابق استدلال جب صرف حسی حلقہ تک محدود تھا۔ تب بھی افراد سے افراد تک کیا جاتا تھا۔ موجودہ صورت میں یہ اظہار دلالت کرتا ہے کہ ایک زمانہ کے بعد یہ یقین کیا گیا کہ استدلال جزیہ سے جزیہ تک ایک کلیہ قضیہ کے ذریعہ آگے بڑھتا ہے۔ یہ اختراع بدھ مت کے ایک منطقی دنناگ سے منسوب کی جاتی ہے۔

(۲) ہندوستانی منطقی کلیہ قضیہ کو حال پر چھوڑ دینا کافی نہیں سمجھتے تھے۔ وہ اس کو ایک مثال کے ذریعہ واضح کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ سب ایک تاریخی واقعہ کی وجہ سے ہوا جب کہ انتاجی طریق عمل کی خصوصیت کے طرز خیال میں تبدیلی پیدا ہوگئی تھی۔ لیکن اس بدلی ہوئی صورت میں بھی مقدمہ کبریٰ میں مثال کو قائم رکھنے سے یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ یہ تقسیم انفرادی مثالوں سے اخذ کی گئی ہے۔ دوسرے الفاظ میں استدلال کا طریق عمل جیسا کہ مذکورہ بالا قیاس میں بیان کیا گیا ہے وہ محض استخراجی نہیں بلکہ استخراجی۔ استقرائی ہے۔

(۳) دوسرے درجۂ عمل پر ہم مقدمہ کبریٰ اور مقدمہ صغریٰ میں ایک ترکیب کو معلوم کرتے ہیں۔ ارسطو کے قیاس میں یہ الگ الگ رہتے ہیں۔ اگرچہ ان میں تعلق جوڑنے کے لیے حدِ اوسط موجود ہوتی ہے۔ نیائے ویشیشک کا قیاس اس ایک قضیہ میں تینوں حدوں کو باہم جمع کرکے اس تعلق کو بہت ہی واضح کر دیتا ہے۔ اس کی وجہ سے نتیجہ کو ضابطہ کا رتبہ دینا بہت آسان ہو جاتا ہے۔ یہ نظریہ اس ترکیب پر بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے لیکن ویدانت کے مانند دوسرے نظریے اس سے متفق نہیں ہیں اور اس ترکیب کے لزوم کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔

تیسرا "پرمان" جس کو نیائے تسلیم کرتا ہے اور ویشیشک تسلیم نہیں کرتا وہ "اپمان" ہے۔ انگریزی زبان میں عام طور پر اس کا ترجمہ "تمثیلی قیاس" کیا گیا ہے۔ لیکن ہمیں احتیاط کرنی چاہیے کہ غلطی سے کہیں اس کو تمثیل کے ذریعہ استدلال نہ سمجھ بیٹھیں۔ ایک مثال کے ذریعہ ہم بہترین طریقہ پر اس کی وضاحت کر سکتے ہیں کہ نیائے اس سے کیا مراد لیتا ہے۔ فرض کیجیے کہ ہم ایک شے "الف" سے واقف ہیں اور "ب" ایک دوسری شے ہے جو اس کے مماثل ہے۔ یہ بھی فرض کرو کہ جب ہم "ب" کو نہیں جانتے۔ لیکن "الف" اور "ب" دونوں کو جاننے والا نے ہمیں "ب" اور "الف" کی مشابہت کی خبر دی ہے۔ اس کے بعد اگر کبھی "ب" ہمارے روبرو پیش کیا جائے تو ہم مذکورہ مشابہت کو غور سے دیکھتے ہیں اور ہم سے جو کہا گیا تھا اس کو

یاد کر کے فوراً پہچان لیتے ہیں کہ وہ شے ضرور "ب" ہوگی۔ نام اور شے کے درمیان یہ تعلق ہی یہاں "اُپمان" کا واحد حلقہ علم بنتا ہے اور اُپمان اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ دو اشیا کے درمیان مشابہت کے گزشتہ تجربہ سے پیدا ہوتا ہے۔ یہاں "ب" کا ادراک ہی اس علم کی بلا واسطہ علت ہے کہ "ب" ایک شے ہے جس کا یہ خاص نام ہے جو کسی دوسرے سے یہ معلوم ہونے کے بعد ہوا ہے کہ وہ "الف" کے مشابہ ہے۔ اس ذریعہ ثبوت کی وسعت بہت ہی محدود ہے تاہم عملی طور پر بہت مفید ہے۔ مثلاً تعلیم دیتے وقت جہاں تشریحات کی تکمیل موزوں اور مناسب تمثیلوں کے ساتھ کی جاتی ہے تو زبان کی واقفیت کو ترقی دینے میں مدد حاصل ہوتی ہے۔

صحیح علم کی طرف پہنچنے کے اساسی ذرائع کو شمار کرتے ہوئے نیائے لفظی شہادت یا "شبد" کو ایک چوتھا "پرمان" یا مستقل ذریعہ ثبوت تسلیم کرتا ہے۔ ادراک اور استناج کی قدر و قیمت تو سب کے لیے قابلِ قبول ہے لیکن تصدیق یا لفظی شہادت یا شبد کے متعلق ایسا نہیں کہا جا سکتا۔ شبد کو "پرمانوں" میں شامل کرنا دراصل ہندی طرزِ خیال کی ایک خاص اہمیت ہے۔ علم حاصل کرنے کے ذریعہ کے طور پر زندگی میں اس کی افادیت کے متعلق مبالغہ نہیں کیا جا سکتا۔ ان بے شمار واقعی امور میں سے جنہیں ایک شخص جانتا ہے۔ ایسے بہت کم ہیں جن کو اس نے خود اخذ کیا ہو یا مشاہدہ کیا ہو۔ باقی تو ایسے ہوتے ہیں جن کے لیے وہ کلیتاً دوسروں کی اسناد کا محتاج ہے جو اس کو تقریر یا تحریر کے ذریعہ دستیاب ہوئے ہیں۔ لیکن یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا اس قدر کافی ہے کہ ہم اس کو ایک آزاد پرمان کا درجہ دے سکیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ بعض ہندی مفکرین نے لفظی اقوال کو وہ منطقی رتبہ دینے سے انکار کیا ہے جو ایک جداگانہ پرمان میں جماعت بندی کی حیثیت سے لاحق ہوتا ہے۔ اس زمانہ کے حالات کے لحاظ سے ایک طرف تو ویدوں کی پیچیدہ تعلیم تھی جو ماضی بعید سے حاصل ہوئی تھی اور دوسری طرف ناستک افکار کا ایک انبوہ تھا جو مختلف دائروں میں آزاد خیالی کے نتیجہ کے طور پر بہت زیادہ اختلاف کا اظہار کر رہا تھا۔ اس استدلالی تحقیق کے نتیجہ کے طور پر ہمیں شبد کا مفہوم اس طرح سمجھنا چاہیے جس طرح کہ بنیادی طور پر ہندی فلسفہ میں خیال کیا گیا ہے۔ اس لیے پرمان سے مراد عام طور پر روایت ہی نہ سمجھنا چاہیے۔ بلکہ اس کو باضابطہ منظم روایت خیال کرنا چاہیے۔ مثال کے طور پر ویدوں کی ایسی باقاعدہ تعبیر ہی نظام میمانسا کا مقصد ہے۔ اگرچہ مفکرین کے دونوں گروہ روایت کو فلسفیانہ علم کا ماخذ سمجھتے ہیں۔ لیکن ان کے خیال کے مطابق ان دونوں کے رویوں میں ایک اہم اختلاف موجود ہے۔ ناستکوں کے لیے یہ روایت کسی منزل پر بھی انسانی تجربہ سے ماورا نہیں ہوتی۔ اس میں ادراک اور استدلال سے حاصل ہونے والا علم ہی داخل نہیں ہے بلکہ وہ

بھی شامل ہے جس کا علم بلند ترین قوتِ عمل سے ہوتا ہے ہم اس کا نام بصیرت رکھیں یا وجدان۔ دوسرے الفاظ میں یہ روایت ان صداقتوں کے لیے قائم رہتی ہے جو عام انسان کی رسائی سے آگے ہے۔ لیکن ان لوگوں نے اس کا راست ادراک کیا ہے جن کو روحانی بصیرت حاصل تھی۔ اس کے برعکس آستکوں کے لیے یہ حیرت انگیز انکشاف کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جو اگر واقعی خدائی نہیں بھی ہے۔ یا خدا سے نہیں تو کم از کم کسی نہ کسی مفہوم میں فوق الفطرت ضرور ہے۔ اس فرق کا مطلب یہ ہے کہ ایک نظام فلسفہ کے لیے انسانی تجربہ کا دائرہ جو اپنے وسیع ترین مفہوم میں سمجھا جاتا ہے۔ وہی حقیقت کے متعلق جامع معلومات بہم پہنچاتا ہے۔ لیکن دوسرے کے لیے ایسا نہیں ہے۔ انسانی تجربہ ممکن ہے کہ فطرت کو سمجھنے میں کار آمد ہو لیکن ثانی الذکر کسی اور ہستی کو اپنے سے ماورا بناتی ہے۔ وہ فرض کرتے ہیں کہ شروتی یا حیرت انگیز انکشاف ہی یہ جاننے کا خالص ذریعہ ہے کہ کسی قسم کا علم ہستی کے ماورائی حلقہ سے حاصل ہونا ممکن ہے۔ اول الذکر کے مطابق ایسا کوئی حلقہ موجود نہیں ہے۔

نیائے میں شبد پرمان کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ قابلِ اعتبار شخص (آپت) کی شہادت ہے۔ آپت یعنی وہ شخص جو صداقت سے واقف ہے اور صحیح طور پر اس کی خبر دیتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ایک انسان اپنی بے غرض اور بیانات کی صداقت کی بنا پر معتبر کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نظریہ میں شہادت کے طور پر شبد کی قدر و قیمت اس کے ماخذ کے اثر پر موقوف ہے یا اس طرح کہا جائے کہ یہ کہنے والے کی ایمانداری اور صلاحیت پر منحصر ہے۔ اس اصول کی بنا پر ویدوں کی تعلیم کو وہ صحیح سمجھتا ہے کیونکہ ان کو بنانے والا خدا عالمِ کل ہے۔ خدا کے وجود کے متعلق چونکہ وہ اپنا عقیدہ استدلال پر قائم کرتا ہے نہ کہ ویدوں پر جیسا کہ ویدانت میں کہا جاتا ہے اس لئے وہ کسی دائرے میں چکر نہیں کھاتا لیکن خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے نیائے "سامانیہ تو درشٹ" نوعیت کا استنتاج استعمال کرتا ہے جس کی صداقت کے متعلق آسانی کے ساتھ اعتراض کیے جا سکتے ہیں۔ اگر ہم اس کو استنتاج میں شمار نہ کریں جس سے کہ وہ مادی طور پر مختلف ہے تو ہمیں اس نظام میں ایک اور زائد ذریعہ ثبوت ماننا پڑے گا جس کا تعلق ماورائے تجربہ سے ہے بالکل اسی طرح جیسے میمانسا میں حیرت انگیز انکشاف کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ان دونوں نظامات میں ویدوں کے طرزِ عمل کے متعلق منطقی نقطہ نظر سے بہت کم فرق معلوم ہوتا ہے۔

نیائے ویشیشک نظام میں تین قائم بالذات وجود تسلیم کیے گئے ہیں جو اپنی ہستی کے لیے ایک دوسرے کے تابع نہیں ہیں۔ یہ ہیں ایشور، جیو، پرکرتی یعنی مادہ بشکل سالمہ۔ یہ تینوں ازلی ہیں۔

اور تینوں کو فنا نہیں ہے۔ ایشور عالم کل اور قادر مطلق ہے۔ جیو یا روح انفرادی بذاتِ خود عالم نہیں۔ اس میں گیان کا وصف من کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے ایشور کے مقابلہ میں یہ بہت کمزور اور کم فہم ہے۔ مادہ ایسا ساز و سامان ہے جو ازلی طور پر بے علم سالمات کی شکل میں موجود رہتا ہے۔ ان ہی پرمانوں یا سالمات کو نئی نئی ترتیب دے کر ایشور اسی طرح تخلیق کرتا ہے۔ جس طرح ایک کمہار پہلے سے موجود مٹی کو لے کر طرح طرح کے برتن تیار کرتا ہے۔ یہ ترکیب پائی ہوئی اشیا تو فانی ہیں۔ یعنی بننے سے پہلے نہیں تھیں اور بگڑنے کے بعد بھی فنا ہو جاتی ہیں۔ لیکن جس مادہ سے یہ بنی ہیں وہ بشکل سالمات قائم رہتا ہے۔ تخلیق کائنات کے وقت ایشور سب پرمانوؤں یا سالمات کو حرکت میں لاتا ہے۔ پرمانو اگرچہ مادی ہیں لیکن عقل و شعور والے ایشور کے ارادہ کے مطابق متحرک ہو جاتے ہیں اور روحوں کے کرموں کے مطابق ان کے لیے دکھ سکھ کا ساز و سامان مہیا کرتے ہیں۔ مغربی نظریہ جوہریت کی یہ نوعیت نہیں ہے۔ وہاں پرمانوؤں کا آپس میں ملنا اور علیحدہ ہو جانا کسی خاص قانون کے تحت نہیں ہوتا۔

پرمانو کے معنی ذہن نشین کرنے کے لیے ایک طریقہ یہ ہے کہ جب جھروکے میں آفتاب کی روشنی آتی ہے تو نہایت ہی باریک ذرات ہوا میں ہلتے جلتے دکھائی دیتے ہیں۔ انہیں "ترس رینو" کہتے ہیں۔ اس کے بھی چھٹے حصے کو "پرمانو" کہا جاتا ہے۔ یا اس طرح بھی سمجھ سکتے ہیں کہ کسی چیز مثلاً مٹی کے گھڑے کو پھوڑیں اور ٹکڑوں کے ٹکڑے کرتے چلے جائیں تو بالآخر ہم ایسے اجزا تک پہنچ جائیں گے کہ ان کے اور ٹکڑے بھی نہیں کیے جا سکیں گے تو ایسے اجزائے لاتجزی کو پرمانو کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کو نہ توڑا جا سکتا ہے نہ پھوڑا جا سکتا ہے۔ اس لیے فانی نہیں ہو سکتے۔ اس لیے ان کو دوامی اور ازلی تسلیم کیا جاتا ہے۔ ان ہی کی ترکیب سے تمام فانی اشیا کی تخلیق ہوتی ہے "پرلیہ" یا قیامت کے وقت تمام اشیا پرمانوؤں کی شکل میں رہ جاتی ہیں۔ یہ پرمانو بے حصص اور محض فرد واحد ہیں۔ جو فردیت یا خصائص کے لحاظ سے الگ الگ چیزیں ہیں۔ تخلیق کائنات کے آغاز کے وقت روحوں کے کرموں کی مناسبت سے ایشور تخلیق کا ارادہ کرتا ہے۔ اس ارادے سے پرمانوؤں میں حرکت پیدا ہوتی ہے۔ اول دو دو پرمانوؤں کا اتصال ہوتا ہے۔ دو کے مرکب کو "دوی انک" کہتے ہیں۔ دو "دوی انک" کی ترکیب سے ایک "چتر انگ" بنتا ہے اور تین "دوی انک" کی ترکیب سے "ترس رینو" بنتا جس کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان "ترس رینو" کی ترکیب سے اشیائے مرکب بنتی ہیں اور اس طرح تمام کائنات کی تخلیق ہو جاتی ہے اور جیو یا روح انفرادی اپنے گذشتہ کرموں کے مطابق نتائج برداشت کرتے ہیں۔ جب یہ لطف اندوزیاں ختم ہونے کو آتی ہیں تو ہر ایک چیز کا زوال ہو کر بالآخر وہ پرمانو کی شکل میں رہ جاتی ہے۔ اسی کو "پرلیہ" یا قیامت کہتے ہیں۔ فنا یا پرلیے کے بعد پھر سرشٹی یا تخلیق ہوتی ہے اور اس طرح

یہ چکّر جاری رہتا ہے۔ پہلے چونکہ پرمانوؤں میں اشیائے کائنات کا وجود نہیں ہوتا۔ بلکہ ایشور انہیں خاص طور پر ترتیب دے کر ان کی تخلیق کرتا ہے۔ اس لیے اس نظام فلسفہ کو "آرمبھ واد" کہا جاتا ہے۔ آرمبھ کے معنی آغاز کے ہیں۔ چونکہ یہاں ترتیب خاص سے غیر موجود شے کے وجود کا آغاز ہوتا ہے۔ یعنی جو شے پہلے نہیں تھی وہ پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے آرمبھ واد ہے۔ اس کو "است کاریہ واد" کہا جاتا ہے اور چونکہ پرمانوؤں کی ترکیب سے کائنات کی تخلیق ہوتی ہے۔ اس لیے اس کو "پرمانو واد" بھی کہا جاتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ نیائے ایسی فضا میں پیدا ہوا جو مسلسل مناظروں اور مباحثوں کا دور تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ یہاں بہت سی ایسی اصطلاحات دستیاب ہوتی ہیں جو بحث کے طریقوں سے متعلق ہیں اور جن کو ہم کسی اور ہندی فلسفہ کے نظام میں نہیں پاتے مثلاً ترک، نرنیہ، واد، جلپ، وتنڈا، ہتیوابھاس، چھل، جاتی اور نگرہ ستھان۔

"ترک" سے مراد ایسے نامعلوم مضمون پر بحث ہے جس کی حقیقی نوعیت معلوم کی جاتی ہے۔ اس میں صحیح ذرائع ثبوت سے مدد لی جاتی ہے۔ اس میں اول تو غیر معلوم کے علم کی خواہش ہوتی ہے۔ دوسرے موافق اور مخالف خیالات پر غور کیا جاتا ہے اور آخر میں کسی نتیجہ پر پہنچا جاتا ہے۔ مثلاً جیو یا روح انفرادی کیا ہے۔ یہ صرف جاننے کی خواہش ہے۔ اب یہ سوچنا شروع کیا کہ جیو کو ایشور عدم سے وجود میں لاتا ہے یا جیو انادی یا ازلی ہے۔ اگر ایشور اس کو عدم سے پیدا کرتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ ایک آدمی تندرست پیدا ہوتا ہے اور دوسرا اپاہج۔ ایشور کے یہاں تو انصاف ہے۔ پھر یہ فرق کیوں نظر آتے ہیں معلوم ہوا کہ یہ فرق خود جیو اپنے گذشتہ کرموں کے مطابق اختیار کرتے ہیں اور یہ جنم پہلا نہیں بلکہ یہ تو زنجیر کی ایک کڑی ہے۔ لہٰذا جیو ازلی ہے۔ ترک یا استدلال کی صورت کچھ اس قسم کی ہوتی ہے۔

"نرنئے" یا فیصلہ سے مراد وہ نتیجہ ہے جس پر ہم ترک یا استدلال کے ذریعہ پہنچتے ہیں۔ جب دو مخالف فریق اپنے اپنے مضمون پر بحث کرتے ہیں۔ مثلاً یہ مضمون کہ آتما ہے یا نہیں۔ اس میں ہر ایک فریق اپنے مضمون کو دلائل کی روشنی میں ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے تو ہر ایک کا مضمون "واد" کہلاتا ہے۔ یہ ایسی بحث ہے جو صرف صداقت پر پہنچنے کے لیے کی جاتی ہے اور عموماً استاد اور شاگرد کے درمیان ہوتی ہے۔ استدلال کے ذریعہ جس نتیجہ پر پہنچتے ہیں اور کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہتا اس کو نرنئے یا فیصلہ کہتے ہیں۔ اس میں کسی فریق کو بھی بحث میں فتح پانے کی خواہش نہیں ہوتی "جلپ" سے مراد ایسا مناظرہ ہے جس میں دونوں فریق ترکی بہ ترکی جواب دیتے ہیں تاکہ وہ اپنے مخالف کو شکست دینے میں کامیاب ہو سکیں۔ ہر فریق اپنی بات کو صحیح اور دوسرے کی بات کو غلط ثابت کرنے کے لیے دلیلیں

پیش کرتا ہے اور کسی طریقے سے فتح پانا چاہتا ہے۔ آج کل کے مذہبی مباحثوں میں بالکل یہی رنگ دیکھا جاتا ہے۔

"وتنڈا" بحث کی ایسی ادنیٰ قسم ہے جس میں صرف تخریبی تنقید کی جاتی ہے جس کا مقصد صرف مخالف کے اصول کی تردید ہوتا ہے۔ اس میں ایسا کوئی خیال پیش نہیں کیا جاتا ہے کہ کوئی جدید اصول قائم یا مدون ہو، کیونکہ دونوں میں سے کوئی فریق بھی اپنا نظریہ پیش ہی نہیں کرتا صرف دوسرے کی بات کی تنقید کرتا رہتا ہے۔

ہتیوابھاس" یا مغالطہ ایسی غلط دلیل کو کہتے ہیں جو ظاہر میں دلیل معلوم ہوتی ہے لیکن در اصل دلیل نہیں ہوتی بلکہ دلیل نما ہوتی ہے۔ نیائے سوتروں میں پانچ قسم کے مغالطوں کا بیان ملتا ہے

(۱) مخالف۔ وہ مغالطہ ہے کہ جس سے امر زیر بحث پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتا بلکہ اور دوسرے امور ثابت ہوتے ہیں۔

(۲) متضاد وہ مغالطہ ہے جہاں امر زیر بحث میں پیش کی ہوئی علت متضاد ثابت ہوتی ہے۔ جیسے کوئی کہے کہ شبد یا آواز دوامی ہے کیونکہ وہ ایک معلول ہے۔ یہاں معلول کا ہونا خود دوام کا متضاد ہے نہ کہ ثابت کرنے والا۔

(۳) متحد المبحث وہ مغالطہ ہے کہ جہاں جس امر کی بحث چل رہی ہے اسی کو وجہ کے طور پر پیش کر دیا جاتا ہے جیسے شبد یا آواز دوامی ہے کیونکہ اس میں غیر دوامی ہونے کا خاصہ نہیں پایا جاتا۔ یہاں ثابت تو یہی کرنا ہے کہ شبد میں غیر دوامی ہونے کا خاصہ نہیں پایا جاتا۔ اس کو وجہ کے طور پر کیونکر پیش کیا جا سکتا ہے۔

(۴) غیر حقیقی وہ مغالطہ ہے جہاں غیر ثابت یا غیر حقیقی امر کو ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی کہے کہ سایہ جوہر ہے کیونکہ اس میں رفتار ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سایہ میں رفتار ہے ہی نہیں۔ اس کو وجہ کے طور پر کیونکر پیش کیا جا سکتا ہے۔

خارج از میعاد وہ مغالطہ ہے جہاں جو وجہ پیش کی گئی ہے اس کا وجود اس زمانہ میں نہ ہو جس زمانہ میں امر زیر بحث کا وجود ہے اس لیے یہ تمثیل باطل ہے۔ جہاں دلیل ناکام رہتی ہے۔ "چھل" سے مراد دلیلوں کی ایسی غلط تعبیر ہے جو مخالف کو شکست دینے کے لیے کی جاتی ہے۔ جیسے کسی شخص نے ایک بات کسی خاص مطلب سے کہی تو اس کے معنی بدل کر اس کے متناقض نتائج نکالنا اور خود غلط امر زیر بحث پیدا کر کے عمداً دوسرے فریق کو شکست دینے کی نیت سے بحث کی جاتی ہے۔

"جاتی" غلط جواب کو کہتے ہیں۔ یعنی بحث کرنے والے کو جب صحیح جواب سجھائی نہیں دیتا تو وہ موافق یا مخالف خاصوں کو لے کر وقت ٹالنے لگ جاتا ہے اور غلط جواب دیتا ہے جو اس کی شکست کی علامت ہے۔

"نگرہ ستھان" سے مراد مخالف کی ایسی دلیلوں سے ہوتا ہے جو تناقص ذات اور غیر استقامت یا ایسی باتوں سے مملو ہوتی ہیں جس سے تمام لوگوں کے سامنے مخالف فاتح کی شان و شوکت کے لیے اس کی شکست قطعی طور پر ثابت کی جاتی ہے اور اس کا اعلان کیا جاتا ہے۔

ایک مابعد الطبیعاتی تصنیف میں جس کا مقصد نجات کے طریقوں کو واضح کرنا ہوتا ہے۔ اس میں مخالف کو شکست دینے والے مناظروں کی ان چالوں کی افادیت کے متعلق جینت نے اپنی کتاب نیائے منجری میں بیان کیا ہے کہ بحث کے ان طریقوں کی طرف توجہ اس لیے کی گئی ہے کہ وہ گستاخ مناظرہ کرنے والوں کے مقابل میں ایک مدافعتی ترکیب کا کام کرے جو استاد کو شاگردوں کے سامنے ذلیل کرنا چاہتے ہیں۔ اگر ایک استاد اپنے مخالف کو بحث میں خاموش نہ کرسکے تو اس پر اس کے شاگردوں کا اعتقاد کم ہو جائے گا اور بدنظمی پھیل جائے گی۔ اس لیے لازم ہے کہ وہ جو موکش کی طرف قدم بڑھا رہا ہے۔ خود اپنے اور اپنے شاگردوں کے ایمان کے تحفظ کے لیے ان تمام ترکیبوں کو کام میں لائے۔ اس لیے نیائے سوتر میں ان ترکیبوں کا علم واضح کیا گیا ہے جو حصول نجات کے لیے لازمی ہے (دیکھو نیائے منجری صفحات ۵۸۶ تا ۶۵۹)

اہل نیائے نے مابعد الطبیعات کے ان تمام مقولات کی تحقیق کی ہے جو زیادہ تر تجربہ کی تائید کی بنا پر انتاج سے حاصل کیے گئے ہیں۔ وہ روح کے متعلق یہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ چونکہ شعور، لذت، الم اور ارادہ وغیرہ کا تعلق ہمارے جسم و حواس سے نہیں ہے اس لیے کوئی ایسا وجود چاہیے جس سے یہ اوصاف متعلق کیے جاسکیں۔ نیائے کے اصول کے مطابق ایسے وجود کو شعور ذات کے تصور کی بنا پر ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ جس طرح کہ میمانسا میں کیا جاتا ہے۔ نیائے میں ایسے ادراک پر انحصار اس لیے نہیں کیا جاسکتا کہ اس میں غلطی کا امکان رہتا ہے۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ میں سفید ہوں یا سیاہ ہوں تو ظاہر ہے کہ ذات کا تو کوئی رنگ نہیں اس لیے آسانی کے ساتھ شعور ذات کے تصور پر ایسا یقین نہیں ہوسکتا جیسا کہ ایسے انتاج پر ہوسکتا ہے کہ ذات یا آتما کو اس وجود کے طور پر تسلیم کریں جس سے شعور اور جذبہ وغیرہ وابستہ رہتے ہیں اور ترتیب کے نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ کبھی کسی نے آتما کی پیدائش کا تجربہ نہیں کیا۔ نہ اس کو کسی نے جسم کی طرح فنا ہوتے ہوئے دیکھا ہے۔ اس لیے ثابت ہے کہ روح یا آتما ازلی ہے۔ جسم کے کسی حصہ میں بھی وہ مقیم نہیں ہے بلکہ

سب میں سرایت لیے ہوئے ہے یعنی وہ بیک وقت تمام مقامات میں موجود ہے وہ جسم کے ساتھ حرکت نہیں کرتی بلکہ ہر مقام پر ہر وقت موجود ہے۔ اگرچہ آتما جسم سے الگ ہے تاہم اس کے افعال جسم میں دیکھے جاتے ہیں چونکہ وہ جسمانی اعضا کی ترتیب کی امداد سے ظاہر ہوتے ہیں وہ خود غیر شعوری ہے لیکن مناسب ترتیب سے شعور کو حاصل کر سکتی ہے۔ (نیائے منجری صفحہ ۴۳۲)

بچے پیدائش کے وقت سے ہی خوشی کی علامتیں ظاہر کرتے ہیں جس کو وہ مختلف طور پر اپنے چہرے کے انداز سے ہمیں بتاتے ہیں۔ اور اگر گزشتہ زندگیوں کی خوشیوں اور آلام کے سابقہ تجربہ کا حافظہ نہ ہو تو ایسی صورتیں پیش نہیں آسکتیں۔ اس کے علاوہ غیر مساوی تقسیم خوشی والم، کامیابی اور ناکامی اس امر کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ وہ ان لوگوں کی گذشتہ زندگیوں میں انجام دیے ہوئے مختلف اقسام کے اچھے برے افعال کے نتائج ہیں۔ اس لیے عالم کی غیر مساوات کے وجود میں اپنے لیے ہوئے کرموں کو ایک معین عنصر کے طور پر سمجھا جائے تو بہتر ہے۔ بہ نسبت اس کے کہ اس کو غیر ذمہ دارانہ بخت و اتفاق کے حوالہ کر دیا جائے۔

ایشور اور نجات

استناج کی مستقل بنیاد پر نیائے ایشور کے وجود کو قائم کرنے کی جستجو میں ہے ہمیں معلوم ہے کہ جین مت، بدھ مت اور سانکھیہ کے پیرو ایشور کے وجود سے منکر ہیں اور اس کے خلاف اپنے دلائل پیش کرتے ہیں نیائے ان کی تردید کرنا چاہتا ہے اور ایسے ثبوت فراہم کرتا ہے کہ ایشور کا وجود "سامانیہ تو درشٹ" قسم کے استناج سے ثابت ہو سکے۔

جینی اور دہریے دناستک تسلیم کرتے ہیں کہ اگرچہ اشیائے عالم پیدا اور فنا ہوتی ہیں لیکن عالم بحیثیت کل کبھی پیدا نہیں ہوا ہے اور وہ ہرگز معلول نہیں ہے۔ اس کے برعکس نیائے کے نزدیک عالم بحیثیت کل معلول ہے اور دوسرے کسی معلول کی طرح ہے۔ عالم طبیعی میں بہت سے ارضی تغیرات وغیرہ ہوتے رہنے سے یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ عالم ازلی نہیں ہے بلکہ تخلیق کا نتیجہ ہے لیکن اگر دہریے اتنی بات کو بھی قبول نہیں کرتے تب بھی وہ کسی طرح عالم کی ترتیب اور نظم سے تو انکار نہیں کر سکتے البتہ یہ استدلال ہو گا کہ انسانی پیدائش کی ترتیب و نظم مثلاً ایک گھڑا اور عالم کی ترتیب و نظم کے مابین یقیناً اختلاف ہے اس لیے یہ استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ کائنات کو ایک خالق نے پیدا کیا ہے کیونکہ خالق یا پیدا کرنے والے کے متعلق صرف انسانی پیدائش کی ترتیب و نظم سے مستخرج کیا جا سکتا ہے۔ نیائے کا جواب یہ ہے کہ

"نظم وترتیب" اور "وجود خالق" میں لزوم کو عام مفہوم میں لینا چاہیے نہ کہ خاص صورتوں کے لحاظ سے کیونکہ ہر ایک خاص حالت میں ایک ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے حالات سے مختلف ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ آگ جو باورچی خانہ میں ہوتی ہے وہ جنگل کی آگ کے مماثل نہیں ہوتی۔ تاہم ہمیں آگ کی انفرادی خصوصیات کا خیال نہ کرنا چاہیے ہر مثال میں آگ اور دھویں کے لزوم کو عام طور پر غور کرنا چاہیے۔ اس طرح ہمیں یہاں "وجود خالق" کے ساتھ "نظم وترتیب" کے لزوم پر کلی طور پر غور کرنا چاہیے۔ اگرچہ عالم کی ترتیب و نظم ان چیزوں سے الگ ہے، جن کو انسان نے پیدا کیا ہے۔ پھر بھی وجود خالق کا انتاج ناقابل تسلیم نہیں ہو سکتا۔ یہ اعتراض بھی قابل قبول نہیں کہ اب بھی ہم بہت سے معلولات کا ادراک کرتے ہیں جیسے درخت وغیرہ جو بغیر خالق کے روزانہ زمین سے اُگ رہے۔ یہ ہرگز ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ پودوں کو خالق نے نہیں پیدا کیا۔ اس لیے یہ انتاج قائم رہتا ہے کہ عالم کا ایک خالق ہے اور وہ چونکہ معلول ہے اور اپنی ترتیب میں خاص نظم رکھتا ہے اور چونکہ ہر شے جو معلول ہے اور نظم وتربیت رکھتی ہے وہ اپنا خالق بھی رکھتی ہے جیسے ایک گھڑا، عالم بھی معلول ہے اور اس کا ایک نظم اور ترتیب ہے۔ اس لیے اس کا ایک خالق ہے اور جس طرح ایک کمہار واقف ہوتا ہے کہ ایک گھڑے کی غایت کیا ہے جس کو وہ بناتا ہے۔ اس طرح ایشور عالم کی تمام غایتوں سے واقف ہے کیونکہ وہ عالم کُل ہے۔ وہ ہمیشہ تمام اشیا سے واقف ہے اس لیے اس کو حافظہ کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ من وغیرہ کسی باطنی حاسہ کی مداخلت کے بغیر تمام اشیا کا راست ادراک کرتا ہے کہ ہر ایک انسان اپنے اعمال کے نتیجے حاصل کرے جس طرح ہماری آتما جو خود بے جسم ہے اپنی مرضی سے ہمارے جسم میں تغیرات پیدا کرتی ہے اور اس کے ذریعہ خارجی عالم میں تغیر ہوتا ہے۔ اس طرح ایشور اپنے ارادے سے عالم کو پیدا کرتا ہے۔ اگرچہ اس کا جسم نہیں ہے۔ بعض لوگ خیال کرتے ہیں اگر ایشور کے ساتھ جسم کا تلازم لازمی ہے تاکہ اس کا تصور کر سکیں تو سالمات کو اس کا جسم متصور کیا جا سکتا ہے کہ جس طرح ہماری ذات کے ارادے سے جسم میں حرکت اور تغیر ہوتا ہے اس طرح اس کے ارادے سے سالمات میں تغیرات اور حرکات پیدا کئے جاتے ہیں۔ (دیکھو نیائے منجری صفحات ۱۹۰ تا ۲۰۴)

ہندو فلسفہ کے دوسرے نظامات کے ساتھ اہل نیائے یقین کرتے ہیں کہ دُنیا دُکھ کا گھر ہے اور چھوٹی چھوٹی خوشیاں قوتِ الم کی شدت کو اور بھی زیادہ کر دیتی ہیں۔ اس لیے عقلمند شخص کے لیے ہر چیز الم ہے اور وہ زندگی کی اس قسم کی لذتوں کو نہیں چاہتا جو مزید دکھوں تک لے جاتی ہیں۔

دُنیا کی غلامی "متھیا گیان" یا علم باطل کی وجہ سے ہے جو غیر ذات کو ذات سمجھنے پر مشتمل ہے۔ یعنی میں اپنے آپ کو جسم یا حواس یا من یا احساسات سمجھ بیٹھا ہوں۔ جب نیائے کے مطابق چھ برار تھوں

کا حقیقی علم، ذرائع ثبوت (پرمان) معروضاتِ علم (پرمیہ) اور انتاج کے دوسری منطقی معقولات کا صحیح علم اور چیزوں کا صحیح اندازہ کرنا آجاتا ہے تو علم باطل فنا ہو جاتا ہے جب کوئی لذت ہمیں لالچ دلائے تو ہم خیال کریں کہ یہ واقعی لذت نہیں بلکہ الم ہے تو اس وقت صحیح علم ہوگا اور دوسری مرتبہ وہ لذت للچا نہ سکے گی۔ علم باطل کی فنا کے ساتھ ساتھ دوسری چیزوں میں ہماری رغبت اور نفرت اور ان کے بارے میں جہالت بھی فنا ہو جاتی ہے۔ الفت کی فنا سے خواہشوں کی تکمیل کے افعال (پرورتی) فنا ہو جاتے ہیں اسکے ساتھ دوبارہ پیدائش ختم ہو جاتی ہے اور پھر دکھ بھی دور ہو جاتا ہے۔ علم باطل۔ دل بستگی اور افعال کے بغیر کرموں کی قید پیدا نہیں ہو سکتی جس سے جسم اور اس کے تجربات پیدا ہوتے ہیں اور الم کا فنا ہونا ہی نجات ہے جس میں ذات اپنی تمام کیفیات سے یعنی شعور احساس اور ارادہ سے جدا ہو جاتی ہے اور خود اپنے سکون کی حالت میں رہتی ہے۔ نیائے ویشیشک کے نزدیک مکتی کی حالت نہ خالص علم کی حالت ہے نہ آنند کی بلکہ وہ عدم کیفیت کی خالص حالت ہے جس میں ذات خود اپنی پاکیزگی میں رہتی ہے۔ مکتی کی اس مطلق بے الم سلبی حالت کو بعض وقت مطلق سرور (آنند) کی حالت کہا گیا ہے۔ اگرچہ واقعی مکتی کی حالت مسرت کی حالت نہیں ہو سکتی وہ تو ذات کی غیر عملی حالت ہے جو اپنی اصلی فطری خالص پاکیزگی میں ہے جو لذت والم اور علم اور ارادے وغیرہ سے بے نیاز ہے۔ دنیائے منجری صفحات ۴۹۹ - ۵۳۳)۔

●●

دسواں باب

سانکھیہ یوگ

جین اور بودھ دو قدیم ناستک مذاہب کے مطالعہ سے ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ اپنشدوں سے الگ رہ کر بھی ان میں اہم فلسفیانہ غور و فکر کی بحث ہوئی ہے اور وہ ریاضتیں جو یوگ کے نام سے موسوم تھیں اور عقلمند گروہ میں رائج تھیں ان کا حوالہ صرف اپنشدوں میں ہی نہیں بلکہ ان کو جین اور بودھ مت کے دونوں ناستک مذاہب نے قبول کیا ہے اور اگر ہم ان پر اخلاقیاتی یا مابعد الطبیعاتی کسی بھی نقطہ نظر سے غور کریں تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ناستک مذاہب برہمنوں کی یگیہ کے خلاف ردِ عمل کا نتیجہ ہیں۔ یہ دونوں نظام کشتریوں میں وجود میں آئے۔ اور ان میں جانوروں کو مارنے اور حیوانات کی قربانی کرنے کی مخالفت صاف ظاہر ہے۔

یگیہ کی نظر میں یہ سمجھا گیا ہے کہ یگیہ کی ضروری اشیا، مذہبی رسوم اور آداب و رسوم کی شرائط کا اجتماع مطلوبہ اثر کو پیدا کرنے میں جادو کی طاقت رکھتا ہے۔ مثلاً بارش کا ہونا، بیٹے کا پیدا ہونا یا بڑی فوج کو شکست دینا وغیرہ۔ بالعموم یگیہ کی غایت کوئی ایسی اخلاقی بلندی نہیں ہے بلکہ عملی بہبودی کی چیزوں کا حاصل کرنا ہے۔ وید خود لازوال الہام ہیں جو تفصیلی دستور العمل مرتب کرنے کے مجاز ہیں جن کی پیروی کرنے سے عمل کی راہ پر چلنا اور نقصان پہنچانے والی دوسری راہوں سے بچنا ممکن ہو سکتا ہے۔ اس طرح یگیہ کو صحیح طور پر انجام دینے سے ہم اپنے مقصود کی چیزیں حاصل کر سکتے ہیں۔ اگر رسمی مذہب کے فلسفہ کے مطابق صداقت کی تعریف کریں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ صرف وہ حقیقی ہے جس کی مطابقت سے ہم اپنے اردگرد کی دنیا کی چیزوں کا تحقق کر سکتے ہیں۔ ویدک احکام کی صداقت ہمارے عملی حصول مقاصد سے ثابت کی جا سکتی ہے۔ صداقت قیاس سے متعین نہیں ہوتی بلکہ تجربہ کی کسوٹی پر انحصار رکھتی ہے۔

بدھ اور جین مت اگرچہ اس برہمنی فرقے کی تحریک کے ردِ عمل کے طور پر وجود میں آئے ہیں لیکن یہ غور کرنا عجیب ہے کہ وہ اس کے اساسی اصول سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ یہ اساسی اصول واضح طور پر مدون ہوئے ہوں یا نہ ہوں لیکن تمام یگیہ کی انجام دہی میں ضمناً شامل تھے۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ بودھ مت نے تمام فنا اور پیدائش کو اجتماع شرائط پر مبنی قرار دیا ہے اور صداقت کی تعریف

یہ کی ہے کہ جو معلول کو پیدا کر سکے ۔ لیکن بودھوں نے ان اصولوں کو اس قدر منطقی انتہا تک پہنچا دیا کہ انہوں نے عارضیت مطلقہ کے اصول کو ترتیب دے دیا اور اپنی پرواز تخیل میں روح کا انکار کر دیا۔ جینیوں نے بھی علم کی قدر و قیمت کو اس امداد پر مشتمل رکھا ہے جو ہمیں خیر کے حاصل کرنے اور شر سے بچنے میں معاونت کرتی ہے ۔ صداقت ہمیں اشیا کی ایسی مفید مطلب تشریح کرتی ہے کہ ہم اس کی ہدایت کے مطابق پیروی کر کے تجربہ سے اس کی تصدیق کر سکتے ہیں ۔ چیزوں کے صحیح اندازے قائم کرنے سے ہم خیر سے لطف اندوز اور شر سے بچ سکتے ہیں ۔ جینی تسلیم کرتے ہیں کہ تغیرات شرائط کے اجتماع سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن وہ اس کو منطقی انتہا تک نہیں پہنچاتے۔ جینیوں کے نزدیک چیزیں قطعی اور یک طرفہ رائے پر بالکل صحیح نہیں تسلیم کی جا سکتی ہیں۔ وہ واضح کرتے ہیں کہ نہ صرف حوادث کا واقع ہونا مشروط ہے بلکہ ہمارے تمام قضایا محدود مفہوم میں صحیح ہیں اور یہ امر عقل سلیم کے لیے بھی صحیح ہے جس کو قیاسی تجربہ سے بالاتر متصور کرتے ہیں جو یک طرفہ نتائج مطلقہ کی رہنمائی کرتے ہیں۔ شرائط کے اجتماع سے چیزوں کی پرانی کیفیت فنا ہوتی ہے اور نئی پیدا ہوتی ہے ۔ اور ان میں ایک جزو مستقل رہتا ہے۔ عقل سلیم کا یہ نظریہ ہمارے علم تجربہ سے تو متفق ہے لیکن صداقت مطلقہ کے ہمارے باطنی قیاسی مطالبہ کو مطمئن نہیں کر سکتا جو نسبتاً نہیں بلکہ مطلقاً صحیح ہے جب ان سے یہ سوال کیا جاتا ہے کہ آیا کوئی چیز حقیقی بھی ہے یا نہیں تو جینی جواب دیتے ہیں کہ ہاں ایک نقطۂ نظر سے یہ صحیح ہے ۔ دوسرے نقطہ سے یہ غلط ہے اور وہ بھی صرف ایک نقطۂ نظر سے صحیح ہے۔ دوسرے نقطۂ نظر سے غلط ہے۔ لیکن اس جواب سے ایسے دل کو اطمینان نہیں ہوتا جو ایک معینہ فیصلے یا قضیہ مطلقہ تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے ۔ بدھ مت اور جین مت کے نظامات اور رسمی یگیہ کے مذہب کے طرز عمل یا خیال میں جدت کا اصلی اختلاف یہ ہے کہ انہوں نے نظریہ عالم اور حقیقت اور ذی حس وجود بالخصوص انسان کی حقیقت اور حیثیت کو بتانے کی کوشش کی ہے ۔ قربانی یا یگیہ کا مذہب انفرادی رسم اور قربانی میں مشغول تھا۔ اور ان اصول و قواعد کا لحاظ کرتا ہے جو ان یگیوں کے حقیقی طور پر انجام دینے میں کام آتے ہیں لیکن جدید نظامات میں کرم سے مراد یگیہ نہیں ہے ۔ بلکہ عام طور پر وہ تمام افعال ہیں جو ہم ہمیشہ انجام دیتے ہیں۔ ان میں اچھے برے اعمال ان کو کہا جاتا ہے جن کے مطابق ہمارا اخلاقی کمال پیدا ہونا ہے یا نہیں۔ یگیہ کے مذہب کے پیرو جھوٹ سے بچتے ہیں اس لیے کہ یہ شخصی تنزل ہے بلکہ اس لیے کہ یہ ویدوں کا حکم ہے جھوٹ نہ بول، ویدوں کی تعمیل کر۔ یگیہ کے مذہب کا مقصد اس جہان میں یا دوسرے جہان میں زیادہ سے زیادہ خوشی حاصل کرنا ہے لیکن بدھ اور جین مت کے فلسفے نے ایسی خوشی کی طرف سے پیٹھ کر لی اور ایک غیر متغیر آخری حالت کے طالب ہوئے جہاں درد و الم ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جاتے ہیں ۔ (بدھ مت) یا جہاں غیر محدود اور لازوال خوشی مستحق

کی جاتی ہے یگیہ کے طریقہ میں اخلاقی برتری حاصل کرنے کے لیے کردار صائب کے نصاب کو اختیار کرنے کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اس کے نزدیک تو کردار صائب کا نصاب اسی وقت اختیار کیا جا سکتا ہے جب اس کے لیے ویدوں میں موجود ہو۔ کرم اور اس کے پھل سے مراد یگیہ کے کرم اور کرم پھل ہیں۔ یعنی وہی عارضی خوشی جو یگیہ کے پھل کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک علم سے مراد یگیہ کا علم ہے اور ویدوں کے احکام کا علم ہے۔ لیکن ان جدید نظامات میں بہرحال کرم، کرم پھل خوشی، علم یہ سب کے سب اپنے جامع اور کلی مفہوم میں استعمال ہوئے ہیں۔ اگرچہ مسرت یا الم کا ہمیشہ کے لیے بالکل غائب ہو جانا آخری مقصد تھا لیکن یہ محدود یگیہ کی مسرت نہیں تھی بلکہ لامحدود اور غیر متغیر خوشی یا الم کا فنا ہونا تھا۔ کرم سے مراد یگیہ کا کرم نہیں تھا بلکہ اس سے مراد تمام اخلاقی اور غیر اخلاقی افعال کی انجام دہی تھی اور علم سے مراد حقیقت یا صداقت کا علم تھا نہ کہ قربانی کا علم۔

ایسی ترقی خود اپنشدوں میں شروع ہو چکی تھی جس سے ہر طرف جدید نظامات کی توقع پیدا ہو گئی۔ غالباً ان جدید نظامات کے پہلے رہنماؤں نے اپنے تصورات یگیہ کے مذہب اور اپنشدوں سے حاصل کیے تھے اور خود اپنی عقلی فکر سے اپنے نظام کو ان سے الگ ایک آزاد راہ پر چلا کر نئی صورت دے دی۔ اگر اپنشدوں کے خیالات سے بے دین گروہ نے فائدہ اٹھایا جس نے ویدوں کے اقتدار کو تسلیم نہیں کیا تو یہ امید کرنا بالکل فطری ہے کہ ہم ہندو معتقدین کے طبقہ میں بھی ایسے عقلی فکر کے آزاد تصورات کو معلوم کریں جن میں یگیہ کے مذہب اور اپنشدوں کی تعلیمات کی تائید کرنے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ اس طرح ایک عمدہ مستقل نظامِ فکر مرتب ہو۔ ہماری یہ توقعات فلسفہ سانکھیہ سے تکمیل کو پہنچتی ہیں جس کے بیج اپنشدوں میں ملتے ہیں۔

اپنشدوں میں آخری حقیقت کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ وہ برہمہ لامحدودیت، علم اور برکت ہے، اس کے سوا جو کچھ ہے محض نام اور صورتیں ہیں جو تبدیل پذیر ہیں۔ قدیم ترین ویدک ادب میں لفظ برہمہ ابتداً منتر کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ برہمہ کو مناسب طریقہ پر تکمیل کو پہنچایا ہوا یگیہ یا یگیہ کی وہ قوت سمجھا گیا تھا جو مطلوبہ نتیجہ پیدا کر سکتی ہے۔ لیکن اپنشدوں کے بہت سے فقروں میں اس برہمہ کو اصول کلی و برتر کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ جس سے دوسرے تمام اپنی قوتیں حاصل کرتے ہیں۔ ایسے برہمہ کو شخصی منفعت یا بہبود کی خاطر تلاش کیا جاتا تھا لیکن بتدریج برہمہ کا تصور ایسی اعلا سطح پر پہنچ گیا جس میں صداقت اور حقیقت عالم کو ضمناً نظر انداز کر دیا گیا اور وہ ایک لامحدود علم اور صداقت کلی متصور کیا گیا۔ یہ طریقہ فکر بتدریج وحدت وجودی ویدانت میں ترقی پذیر ہوا۔ جس کی تشریح شنکر نے کی ہے لیکن اپنشدوں میں ایک دوسرا سلسلہ فکر ہے جو اس کے ساتھ ترقی پاتا رہا ہے اور جس کا خیال ہے کہ عالم حقیقت پر مبنی ہے اور آگ اور پانی اور خاک کا بنا ہوا ہے۔ شوے تاشو بتر اُپنشد کے فقروں سے اور بالخصوص

میتر آینی اُپنشد پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سانکھیہ فکر کے خط و خال نے بے حد ترقی پائی تھی اور اس وقت کی بہت سی اصطلاحات بھی اس میں مستعمل تھیں۔ لیکن میتر آینی اُپنشد کی تاریخ صحیح طور پر ابھی تک طے نہیں ہوئی ہے نہ اس کی تفصیل کے پڑھنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ سانکھیہ فکر نے واضح طور پر اُپنشدوں سے ترقی پائی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نوبت پر اس نے جین مت اور بدھ مت کے لیے بھی افکار فراہم کیے ہیں لیکن ہم تک سانکھیہ یوگ کا جو فلسفہ پہنچا ہے اس میں تو بدھ مت اور جین مت کے تمام نتائج موجود ہیں۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ سانکھیہ یوگ میں اپنشدوں کا اصول دوام، بدھ مت کا اصول عارضیت اور جین مت کا اصول نسبیت موجود ہیں۔

اس کتاب میں سانکھیہ اور یوگ کے نظام کی اصلی تشریح کی بنیاد "سانکھیہ کاریکا"، "سانکھیہ سوتر" اور "پتنجلی یوگ سوتر" پر رکھی گئی اور ان کی شرحوں اور ضمنی شرحوں سے فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ سانکھیہ کاریکا سنہ ۲۰۰ء کی قریب ایشور کرشن نے تصنیف کی ہے۔ لیکن سانکھیہ کا وہ بیان جو چرک نے سنہ ۷۸ء میں دیا ہے۔ اس سے غالباً قدیم مذہب کا اظہار ہوتا ہے۔ واچسپتی مترا نے نویں صدی میں اس پر ایک شرح لکھی جو "تتو کومدی" کے نام سے موسوم ہے لیکن اس سے بھی پہلے گوڈپاد اور راجہ نے سانکھیہ کاریکا شرحیں لکھی تھیں اور گوڈپاد کی شرح پر ایک ضمنی شرح نارائن تیرتھ نے لکھی تھی۔ سانکھیہ سوتر تو کسی غیر معروف مصنف کی تصنیف معلوم ہوتی ہے جو نویں صدی کے بعد لکھی گئی ہے جس کی شرح وگیان بھکشو نے سولھویں صدی میں لکھی۔ اس کا نام پروچن بھاشیہ ہے وگیان بھکشو نے ایک دوسری ابتدائی کتاب "سانکھیہ سار" کے نام سے لکھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انرودھ پہلا شخص ہے جس نے پندرھویں صدی عیسوی میں سانکھیہ سوتر پر شرح لکھی تھی۔ تتو سماس بھی ایک مختصر تصنیف ہے جو بعد میں لکھی گئی ہے۔ پتنجلی کے یوگ سوتر کی شرح ویاس سنہ ۴۰۰ء میں لکھی اور ویاس کی تفسیر کی شرح واچسپتی نے لکھی جو تتو وشاردی کہلاتی ہے۔ وگیان بھکشو نے یوگ وارتک اور بھوج نے دسویں صدی میں بھوج ورتی لکھی اور ناگیش نے سترھویں صدی میں "چھایا ویاکھیا" لکھی ہے۔

سانکھیہ فلسفہ کی تاریخ کو سمجھنے کے لیے اس مضمون کے طالب علم کو چرک کے قدیم مذہب اور موضوع بحث پر غور اور فکر کرنے کی بڑی اہمیت ہے کیونکہ اس نظام کے جدید مطالعہ میں اس پر کوئی بحث نہیں کی گئی ہے۔ چرک کے مطابق چھ عناصر ہیں۔ یعنی پانچ عناصر مثلاً آکاش، وایو، اگنی، جل، پرتھوی اور چیتنا، جس کو پرش بھی کہتے ہیں۔ دوسرے نقاطِ نظر سے چوبیس مقولے ہیں۔ یعنی دس حاسے (پانچ وقوفی اور پانچ ارادی) من۔ حواس کے پانچ معروض اور آٹھ گونہ پرکرتی (پرکرتی۔ مہت۔ اہنکار۔

اور پانچ عناصر اپرش کو فہرست سے خارج کر دیا گیا ہے۔ چکر پانی شارح کہتا ہے کہ پرکرتی اور پرش دونوں غیر منظہر ہیں۔ دونوں کو باہم ملا کر ایک شمار کیا گیا ہے دچرک شاریر، صفحہ ۴۔ مولفہ ہری ناتھ وشارد) من سالمی ہے اور حاسوں کے ذریعہ عمل کرتا ہے۔ اس کا وجود اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حواس کی موجودگی کے باوجود من اگر اس طرف توجہ نہ کرے تو کوئی شخص علم حاصل نہیں کر سکتا من کی دو فعلیت ہیں ایک غیر معین احساس اور دوسرا وچار یعنی معین فہم یا بدھی پیدا ہونے کے قبل کا ادراک۔ پانچوں حاسوں میں سے ہر ایک پانچ عنصر کے اتصال کا نتیجہ ہیں لیکن سننے کی حس آکاش کی مقدار کے زیادہ ہونے سے ہوتی ہے۔ چھونے کی حس ہوا کے مقدار زیادہ ہونے سے ہوتی ہے۔ بصری حس روشنی کے غلبہ سے۔ ذائقہ کی حس پانی کے غلبہ کے ذریعہ سے ہے اور بو کی حس خاک کی مقدار زیادہ ہونے سے ہوتی ہے۔ چرک تن ماترائوں کا مطلقاً ذکر نہیں کرتا ہے۔ لیکن ٹھوس مادہ سے مختلف کسی قسم کے لطیف مادہ کو پرکرتی کے جزو کے طور پر بیان کرتا ہے جس کے بارے میں خیال ہے کہ وہ آٹھ عناصر رکھتی ہے۔ یعنی اوئیکت، مہت، اہنکار اور پانچ عناصر۔ ان عناصر کے علاوہ جو پرکرتی کا جزو بنتے ہیں ہمیں بتایا جاتا ہے کہ اندریارتھ یعنی پانچ حسّی معروض ہیں جو پرکرتی سے ارتقا پا کر بنے ہیں جیسی معروض یا ٹھوس مادہ دس حاسے، من، پانچ لطیف عناصر، پرکرتی، مہت، اور اہنکار جب توگن کے ذریعہ وقوع پذیر ہوتے ہیں تو اس مرکب کو انسان کہتے ہیں جب ستوگن کا غلبہ ہوتا ہے تو ان سب کا جمع ہونا بند ہو جاتا ہے۔ تمام کرم، اس کے پھل، وقوف لذت اور الم، جہالت، موت وحیات اسی جمعیت سے مربوط ہیں لیکن اس کے سوا پرش بھی ہے اگر یہ نہ ہو تو پیدائش، موت، قید، نجات نہ ہو۔ اگر آتما کو علت نہ سمجھی جائے تو احساس اور ادراک کی روشنیوں کے لئے کوئی معقول وجہ نہ ہو سکے گی۔ اگر ایک منفصل ہستی نہ ہو تو ایک دوسرے کے کام کی ذمہ داری نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ پرش، پرماتمن بھی کہلاتا ہے جو لا آغاز ہے اور خود سے ماورا کوئی علت نہیں رکھتا ہے۔ ذات بذاتِ خود بلا شعور ہے۔ حواس کے آلات اور من کے تعلق سے اس میں شعور پیدا ہوتا ہے۔ اگیان، ارادہ، نفرت اور عمل کے ذریعہ پرش اور دوسرے عناصر کا اجتماع واقع ہوتا ہے۔ اتصال کے بغیر علم، احساس، ارادہ نہیں ہو سکتا۔ تمام ایجابی معلول اجتماع علت کا نتیجہ ہیں نہ کہ واحد علت۔ لیکن تمام ثنائیت بالطبع بغیر علت وجود میں آتی ہے جو دائمی ہے وہ کسی چیز کی پیداوار نہیں۔ چرک کا خیال ہے کہ پرکرتی کا اوئیکت حصہ اور پرش مماثل ہیں اور ان کو ایک ہی مقولہ میں شامل کرتا ہے۔ پرکرتی کی ارتقائی پیداوار "کشیتر" کہلاتی ہے اور پرکرتی کا اوئیکت یا غیر ظاہر حصہ "کشیتر گیہ" کہلاتا ہے۔ یہ اوئیکت اور چیتنا در اصل ایک ہی واحد وجود ہے۔ اس غیر منظہر پرکرتی یا چیتنا سے بدھی کا ارتقا ہوتا ہے۔ بدھی سے اہنکار یا انانیت، اہنکار سے

پانچ عناصر اور حاسے پیدا ہوتے ہیں جب ان پیدا ہونے والے اجزا کی تکمیل ہو جاتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تخلیق ہوئی۔ پرلے یعنی زمانی کائناتی فنا کے وقت تمام ارتقائی چیزیں پرکرتی میں واپس ہو جاتی ہیں اور اس سے متحد ہو کر غیر ظاہر ہو جاتی ہیں۔ لیکن نئی پیدائش کے وقت غیر ظاہر پرش یا اویکت سے تمام ظاہر صورتیں یعنی بدھی اور اھنکار کے معلولات ظاہر ہو جاتے ہیں۔ پیدائشوں اور دوبارہ پیدائشوں یا فنا اور نئی تخلیق کے چکر رجوگن اور تموگن کے اثر سے اپنا عمل کرتے رہتے ہیں۔ اس لیے جو شخص ان دونوں سے نجات پا سکتے ہیں وہ اس چکر کے انقلاب کو برداشت کرنے سے بچ جاتے ہیں۔ من صرف ذات کے ساتھ عمل کرنے کے قابل ہوتا ہوتا ہے جو حقیقی عامل ہے۔ یہ ذات خود اپنی مرضی سے تمام اقسام کی زندگیوں میں دوبارہ جنم لیتی ہے۔ یہ کسی دوسری مرضی کی پابند نہیں بلکہ خود مختار ہے۔ وہ اپنے آزاد ارادے کے مطابق عمل کرتی ہے اور اپنے کرموں کا پھل برداشت کرتی ہے۔ اگرچہ تمام روحیں نفوذ کرنے والی ہیں لیکن ان کا ادراک جسموں میں ہوتا ہے جہاں وہ خصوصی حاسوں کے ساتھ ہوتی ہیں۔ تمام دکھ اور سکھ اس اجتماع کی وجہ سے محسوس ہوتے ہیں نہ کہ آتما سے جو ان کا نگران کار ہے۔ دکھ اور سکھ کی مصیبت اور راحت سے خواہش (ترشنا) پیدا ہوتی ہے جو رغبت اور نفرت پر شامل ہوتی ہے اور پھر خواہش سے لذت اور الم پیدا ہوتے ہیں۔ موکش کا مفہوم لذت اور الم کا مکمل طور پر فنا ہو جانا ہے۔ جو ذات کے ساتھ من۔ حاسے اور حس معروضات کے ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر من مستعدی سے ذات میں متمکن ہو جائے تو اس حالت کو یوگ کہتے ہیں جہاں نہ لذت ہے نہ الم۔ جب ایسا صحیح علم طلوع ہو جاتا ہے کہ سب کچھ اپنی علتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ عارضی ہیں۔ ذات ان کو پیدا نہیں کرتی بلکہ اپنے آپ نمودار ہوتے ہیں اور غم کو پیدا کرتے ہیں اور میری ذات سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے تو ذات ان سب سے ماورا ہو جاتی ہے۔ جب تمام الفتیں اور علم بالآخر فنا ہو جاتے ہیں تو اس کو سب سے آخری ترک دنیا سمجھنا چاہیئے۔ اس وقت ذات کے واقعی وجود کے اظہار کی کوئی ضرورت نہیں رہتی اور پھر ذات کا ادراک بھی نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ اس حالت کو برہم بھوت کہتے ہیں لیکن وہ ویدانت کے برہم کے مفہوم میں نہیں ہے جو اپنی نوعیت میں خالص وجود، خالص شعور اور خالص سرور ہے۔ یہ ناقابلِ بیان حالتِ کامل فنا کے مانند ہے جس میں وجود کا کوئی شائبہ بھی نہیں ہے چنانچہ چرک نے اپنی تصنیف (شاریر صفحہ ۹۸ تا ۱۰۰) میں اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ یہی برہم کی حالت ہے۔ جو برہم کو جانتے ہیں وہ اس حالت کو برہم کہتے ہیں جو ازلی ہے اور ہر ایک صفت سے پاک ہے۔ اہل سانکھیہ کے نزدیک یہی منزلِ مقصود ہے اور یوگیوں کی بھی آخری منزل یہی ہے۔ جب رجوگن اور تموگن کی بیخ کنی ہو جاتی ہے، اور ماضی کے کرم جن سے لطف اندوز ہو چکے ہیں ختم ہو جاتے ہیں اور کوئی نیا کرم

یا نئی پیدائش نہیں ہوتی تو موکش کی حالت نمودار ہوتی ہے ۔ اس کے لیے بہت سی اقسام کی اخلاقی کوششیں اس کے لازمی وسیلے کہلاتے ہیں ۔ مثلاً نیک لوگوں کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا، خواہشات کا ترک کرنا کامل توجہ کے ساتھ تلاش حقیقت کی سعی، جد و جہد وغیرہ ۔ اس طرح مستحق صداقت کا اعادہ بار بار کیا جاتا ہے تو اس سے نفس اور جسم کی تفریق آخر کار اثر پذیر ہوتی ہے ۔ چونکہ ذاتِ اویک یعنی غیر ظاہر ہے اور اس کی کوئی خاص نوعیت یا صفت نہیں ہے اس لیے اس حالت کو کاملِ فنا یا کامل خاتمہ کہتے ہیں ۔

چرک نے سانکھیہ کے اصول کے اصلی خط و خال کو اس طرح بیان کیا ہے ۔

(۱) پرش اویکت یا غیر ظاہر حالت ہے ۔ (۲) اس اویکت کے اجتماع سے اس کے مابعدی پیداوار من کے ساتھ ایک اجتماع پیدا ہوتا ہے جس سے جاندار کہلانے والے پیدا ہوتے ہیں (۳) تن ماترا کا ذکر نہیں ہوتا ہے ۔ (۴) رجوگن اور تموگن بری حالتوں کا اور ستوگن اچھی حالتوں کا استحضار کرتے ہیں ۔ (۵) نجات کی آخری حالت یا تو کامل فنا ہے یا بے صفت وجودِ مطلق ہے ۔ اس کو برہم کی حالت کہا جاتا ہے ۔ اس حالت میں شعور بھی نہیں ہوتا ۔ شعور تو ذات کے اجتماع اور اس کے ارتقائی اجزا بدھی اھنکار وغیرہ کی وجہ سے ہے ۔ (۶) حاسّے مادہ سے بنے ہوئے ہیں ۔

فلسفہ سانکھیہ کے متعلق مذکورہ بالا بیان بالکل پنچ شکھ کے نظام کے مطابق ہے ۔ پنچ شکھ کے بارے میں مہابھارت (۱۲ - ۲۱۹) میں کہا گیا ہے کہ وہ سانکھیہ کے بانی نظام کپل کے شاگرد اسوری کا راست شاگرد تھا ۔ اس میں شک نہیں کہ پنچ شکھ نے اس نظام کو ایسی خوبی سے بیان نہیں کیا جیسا کہ چرک نے بیان کیا ہے لیکن جس قدر مختصر بیان ہمیں دستیاب ہوا ہے اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس میں سانکھیہ کا جو بھی خاکہ اتارا ہے وہ چرک کے بیان کے مطابق ہے ۔ بعض یوروپین علما کو بڑی مشکل پیش آئی ہے کہ پنچ شکھ کے اصول کو سانکھیہ کے اصول سمجھ سکیں ۔ غالباً یہ صورت اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ ان کی توجہ چرک کے بیان کردہ سانکھیہ کے اصولوں پر مبذول نہ ہوسکی ۔ پنچ شکھ کہتا ہے کہ آخری صداقت (اویکت) غیر ظاہر ہے جو پرش کی کیفیت ہے (اویکت کی اصطلاح سانکھیہ کے ادب میں "پرکرتی" کے لیے استعمال کی گئی ہے) اگر انسان مختلف عناصر کے اتصال کا نتیجہ ہے تو ایک شخص فرض کرسکتا ہے کہ وہ سب موت کے وقت ختم ہو جاتے ہیں ۔ ایسے اعتراض کے جواب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ذات کا وجود ہمارے تمام فرائض اور اخلاقی ذمہ داری کا اصول موضوعہ ہے ۔ ایسی ہی بحث پنچ شکھ نے بھی کی ہے اور ذات کے وجود کے ثبوت دیے ہیں ۔ اس کے سوا چرک کی طرح پنچ شکھ کہتا ہے کہ تمام شعور ہمارے طبعی جسمانی نفس کے اجتماع کے شرائط پر اور چیتنا کے عنصر پر

مبنی ہے اور وہ ایک دوسرے پر انحصار رکھتے ہیں۔ اس باہمی انحصار سے زندگی کا عمل جاری رہتا ہے۔ ن بنا
مظہر کو جو اس اجتماع سے پیدا ہوتا ہے اس کو ذات نہیں کہہ سکتے۔ ہماری تمام دشواری اسی وجہ سے
ہے کہ ہم اس کو ذات کہتے ہیں۔ موکش اس وقت حاصل ہوتا ہے جب ہم ان مظاہر کو بالکل ترک کرنے کی
انتہائی مشق کریں۔ پنچ شِکھ نے گنوں کا جو بیان دیا ہے وہ چرک سے مختلف ہے۔ یہ مختلف قسم کی
نفسیاتی اچھی بری کیفیتیں ہیں۔ اور جیسا کہ چرک کہتا ہے پنچ شِکھ بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ اجتماع کی
حالت "کشیتر" کہلاتی ہے۔ اور نہ کہیں فنائیت ہے نہ ازلیت۔ آخری حالت ان سب ندیوں کی طرح
ہے جو سمندر میں جاکر خود کو شامل کر دیتی ہیں اور گم ہو جاتی ہیں۔ اس حالت کو (النگ) بغیر کسی صفت
کے کہتے ہیں۔ لیکن متاخر سانکھیہ میں یہ اصطلاح پرکرتی کے لیے مخصوص ہے۔ اس حالت کو کامل ترک
کے اصول سے حاصل کر سکتے ہیں اور اس کو کامل فنائیت کا اصول بھی کہتے ہیں۔

مہابھارت (۱۲ - ۳۱۸) میں سانکھیہ کے تین مذاہب کا ذکر ہوا ہے۔ یعنی وہ جو چوبیس مقولے
مانتے ہیں اور وہ جو چھبیس مقولے تسلیم کرتے ہیں۔ یہ آخری مذہب پرش کے علاوہ ایک اور ذات برتر
کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ اصول یوگ درشک اور سانکھیہ کی اس صورت سے مطابقت رکھتا ہے جس کی
تائید مہابھارت میں ہوئی ہے۔ یہاں سانکھیہ کے چوبیس اور پچیس مقولوں والے مذاہب کو غیر اطمینانی
سمجھ کر رد کر دیا گیا ہے۔

تاریخ فلسفہ کے نقطہ نظر سے چرک کی سانکھیہ اور پنچ شِکھ کی سانکھیہ بے حد اہم ہے کیونکہ
یہ اُپنشدوں کے تصورات اور قدیم سانکھیہ کے اصول کے مابین فکر کی عبوری منزل ہے۔ یہ وہ اصول ہے جس کی
نمائندگی ایشور کرشن نے کی ہے۔ ایک طرف تو اس کا یہ اصول کہ حاسے مادی ہیں اور معلولات صرف ترتیب
کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوتے ہیں اور یہ کہ پرش غیر شعوری ہیں ہمیں نیائے کے قریب پہنچا دیتا ہے اور
دوسری طرف اس کا تعلق بہ نسبت قدیم سانکھیہ کے بدھ مت سے قریب تر نظر آتا ہے۔

اگر ہم "شَشٹی تنتر" کے بارے میں قیاس کریں جس کا ذکر "اہر بدھینہ سمہتا" میں آیا ہے کہ یہ
وہی کتاب ہے جو کپل نے تصنیف کی ہے اور اس کی تعلیمات پر پورے طور پر مبنی ہے تو معلوم ہوگا
کہ کپل کا سانکھیہ توحیدی تھا اور اس کے شاگرد آسُری نے اس کو مقبول عام کرنے کی بہت کوشش کی
تھی۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بہت کچھ تغیر دخل پا چکا تھا جب کہ آسُری کے شاگرد
پنچ شکھ نے اس سے بحث کی ہے۔ اس لیے کہ ہمیں معلوم ہے کہ بہت سے پہلوؤں میں اس کا
اصول روایتی اصول سے مختلف ہے۔ "سانکھیہ کاریکا" میں کہا گیا ہے کہ اس نے اس ادب کو

بہت سے حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اس حوالے کے حقیقی مفہوم کا اندازہ دشوار ہے۔ یہ بھی مفہوم ہو سکتا ہے کہ اصلی ششٹی تنتر کو اس نے دوبارہ مختلف کتابوں پر مشتمل کر دیا ہو۔ یہ تو بہت مشہور واقعہ ہے کہ اکثر ویشنوؤں کے مذاہب نے اس علم کائنات کو قبول کیا ہے جو اکثر و بیشتر حصوں میں سانکھیہ کے علم کائنات سے زیادہ مماثل ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کپل کا اصول غالباً خدا پرست تھا۔ لیکن کپل اور پتنجلی کا سانکھیہ (یوگ) چند دوسرے امور میں اختلاف رکھتا ہے۔ جس قیاس کے پیش کرنے کی جرات کی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ پنچ شکھ نے غالباً کپل کی تصنیف کی ناستک طریقے پر ترمیم کر دی اور اس کو کپل کی تصنیف کے نام سے شہرت دے دی۔ اگر اس قیاس کو معقول سمجھا جائے تو اس طرح سانکھیہ کے تین طبقے ہوں گے پہلا آستک یا خدا پرستی کا طبقہ جس کی تفصیل گم ہو گئی ہے لیکن اس کی بدلی ہوئی صورت کو سانکھیہ کے پتنجلی مذہب نے باقی رکھا ہے۔ اور دوسرا ناستک طبقہ جس کا علم بردار پنچ شکھ ہے اور تیسرا طبقہ ناستک ترمیم کا ہے جو اصلی سانکھیہ کے نظام کے نام سے موجود ہے۔ سانکھیہ کے اصول میں ایک اور اہم تغیر جس کو وگیان بھکشو نے داخل کیا ہے یہ ہے کہ اس نے گنوں کی بحث کرتے ہوئے ان کو حقایق کی صورتیں بتلایا ہے۔ یہ سب سے زیادہ فلسفیانہ اور قرین عقل ہے۔ اس کتاب میں مسلمہ سانکھیہ اور یوگ کے مذہب کے مربوط نظام کو پیش کرنے میں اس کی پیروی کی گئی ہے۔ لیکن یہ ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ ابتدا میں گنوں کے تصور کو احوال نفس کے مختلف اچھی بری صورتوں پر اطلاق کیا گیا ہے اور ان کے بارے میں فرض کیا گیا ہے کہ وہ ایک پُر اسرار طریقے پر باہمی کمی اور اضافہ سے عالم خارجی کو بناتے ہیں۔ گن کے رو مختلف طریقوں سے باقاعدہ تشریح وگیان بھکشو اور ویشنوی مصنف وینکٹ نے کی ہے اور چونکہ فلسفہ یوگ جس کو پتنجلی نے مدون کیا اور جس کی شرح دیاس واچسپتی اور وگیان بھکشو نے لکھی ہے وہ سانکھیہ کے اصول سے اکثر امور میں متفق ہیں۔ جس کی تشریح واچسپتی اور وگیان بھکشو نے کی ہے اس لیے ان کو کپل اور پتنجلی مذہب کہنا قابل ترجیح سمجھا گیا ہے۔

سانکھیہ یوگ کے نظام کے متعلق یہ تشریح کر دینا ضروری ہے کہ "سانکھیہ کاریکا" سب سے قدیم سانکھیہ کی کتاب ہے جس پر متاخرین نے شرحیں لکھیں ہیں اور "سانکھیہ سوتر" کا اس وقت تک کسی نے بھی حوالہ نہیں دیا جب تک کہ پندرھویں صدی عیسوی میں انرودھ نے اس پر شرح نہیں لکھی۔ حتیٰ کہ خود گن رتن جو چودھویں صدی میں ہوا ہے اس نے بہت سی سانکھیہ تصانیف کا حوالہ دیا ہے لیکن سانکھیہ سوتر کا کہیں بھی ذکر نہیں کرتا اور کوئی بھی ایسا مصنف نہیں معلوم ہوا ہے جس نے گن رتن کے پیشتر سانکھیہ سوتر کا کوئی حوالہ پیش کیا ہو۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ سانکھیہ سوتروں کی تصنیف کا زمانہ چودھویں صدی کے بعد کا

معلوم ہوتا ہے۔ لیکن کوئی مثبت شہادت بھی ایسی نہیں ہے کہ وہ اتنے عرصہ کے بعد پندرھویں صدی میں تصنیف کی گئی ہو۔ ایشور کرشن کی سانکھیہ کاریکا کے آخر میں کہا گیا ہے کہ کاریکا میں سانکھیہ کے اصول کی تشریح کی گئی ہے جس میں سے دوسرے لوگوں کے اصولوں کی تردید اور قدیم سانکھیہ کی تصانیف یعنی "ششٹی تنتر" کے قصوں کو خارج کر دیا گیا ہے۔ سانکھیہ سوتر میں دوسروں کے اصولوں کی تردیدیں اور بعض قصے بھی شامل ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ سانکھیہ سوتر کسی ابتدائی نسخے سے جمع کیے گئے ہوں یا ششٹی تنتر کے کسی بعد کے ایڈیشن سے جمع کیے گئے ہوں۔ لیکن یہ تو محض قیاس ہی قیاس ہے۔ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ جو اصول سانکھیہ کے سوتر میں بیان ہوئے ہیں وہ خاص طور پر ان اصولوں سے مختلف ہیں جو سانکھیہ کاریکا میں پائے جاتے ہیں۔ یہ صرف ایک اہمیت کا مسئلہ ہے کہ سانکھیہ سوتروں میں یہ مانا گیا ہے کہ جب اپنشدوں میں ایک مطلق اور خالص عقل کا ذکر ہوتا ہے تو اس کا مقصد ایسے اظہار وحدت سے ہے جو عقلی پرشوں کے درجہ میں داخل اور گنوں کے درجہ سے خارج ہیں اس لیے کہ تمام پرش خالص فہم کی نوعیت کے ہیں جن کو اپنشدوں میں واحد کہا گیا ہے۔ وہ سب کے سب خالص فہم کے مقولے یا صنف میں داخل ہیں اس لیے ان کو واحد متصور کیا جا سکتا ہے۔ اس قسم کا سمجھوتہ سانکھیہ کاریکا میں نہیں ہو سکتا ہے لیکن یہ کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ ترک فعل کی صورت ہے۔ سانکھیہ سوتر کا شارح وگیان بھکشو زیادہ تر آستک سانکھیہ یا یوگ کی طرف میلان رکھتا ہے۔ یہ بات خود اس کی رائے سے ظاہر ہے جو اس نے اپنی کتابوں "سانکھیہ پروچن بھاشیہ" "یوگ وارتک" اور "وگیان امرت بھاشیہ" کے متعلق دی ہے۔ خود وگیان بھکشو کی رائے تمام تر یوگ کی رائے نہیں کہی جا سکتی کیونکہ وہ خود پرانوں میں لکھے ہوئے سانکھیہ کے اصول کی رائے سے متفق ہے جہاں مختلف پرش اور پرکرتی دونوں آخر کار ایشور میں فنا ہو جاتے ہیں جس کی مشیت سے ہر پرلیہ یا فنا کے ختم پر تخلیقی عمل شروع ہو جاتا ہے۔ وہ سانکھیہ سوتر کے دہرے استدلال کی زد سے نہ بچ سکا لیکن اس نے ظاہر کر دیا ہے کہ وہ اظہار رائے کی خاطر کام میں لائے گئے ہیں جس سے یہ معلوم ہو کہ سانکھیہ کا نظام ایسی عقلی تشریح کر سکتا ہے کہ خود ایشور کی مداخلت سے بے نیاز ہو جائے وگیان بھکشو نے سانکھیہ کی تعبیر میں واچسپتی سے بہت سے مسائل کے متعلق اختلاف کیا ہے۔ یہ کہنا دشوار ہے کہ کون حق پر ہے۔ وگیان بھکشو کو یہ امتیاز ہے کہ اس نے جرأت سے مشکل مسائل کی تعبیریں کی ہیں جن کے متعلق واچسپتی نے خاموشی اختیار کی۔ بالخصوص گن کے تصور کی نوعیت پیش کی جا سکتی ہے۔ جو سانکھیہ میں سب سے اہم ہے۔ وگیان بھکشو گن کو حقائق یا مطلق جواہر لطیفہ کے طور پر بیان کرتا ہے۔ لیکن واچسپتی اور سانکھیہ کاریکا کا دوسرا شارح گوڑپاد اس مسئلہ پر خاموش ہے۔ بہر حال ان تعبیروں میں کوئی بات وگیان بھکشو کی تعبیر کے خلاف قابل اعتراض نہیں ہے۔ گوڑپاد اور واچسپتی دونوں گن کی فطرت کی معین کی تشریح کرنے میں خاموش ہیں۔

لیکن وگیان بھکشو میں معین طور پر ان کی نوعیت اطمینان اور عقلی تعبیر سے پیش کرتا ہے گنوں کے متعلق بھکشو کی معین تشریح سے قبل کسی کی تصنیف دکھائی نہیں دیتی۔ یہ ممکن ہے کہ اس سے قبل کسی نے معین طور پر تشریح نہ کی ہو۔ گن کی تشریح کی نوعیت نہ چرک میں ہے نہ مہابھارت میں۔ لیکن ابتدائی نسخوں سے گنوں کے ظہورات اور عمل کے بارے میں جو کچھ معلوم ہے اس کے متعلق بھکشو کی تعبیر بہت ہی معقول ہے۔ کاریکا گنوں کو لذت، الم اور سستی کی نوعیت (ستو۔ رج۔ تم) کے طور پر بیان کرتی ہے۔ ستو روشنی اور نور کی نوعیت کا رج توانائی اور علتی حرکت کی نوعیت کا۔ اور تم وزن اور مزاحمت ہے۔ واچسپتی نے ان کی جو تفصیل دی ہے وہ کاریکا میں مذکور ہے لیکن وہ مزید تشریح نہیں کرتا۔ بھکشو نے گن کی تعبیر معقول کی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ رائے زمانہ سابق میں نہ معلوم ہو اور جب قدیم سانکھیہ کا اصول مدون ہوا تھا تو گن کے تصور کے بارے میں حقیقی ابہام تھا۔ اس کے سوا اور بھی نکتے ہیں جن میں بھکشو کی تعبیریں واچسپتی سے مختلف ہیں۔ ان میں سے جو بہت اہم اختلافات ہیں وہ یہاں بیان کئے جاتے ہیں۔ پہلے تو پرش کے ساتھ بدھی کے احوال کے تعلق کی نوعیت ہے۔ واچسپتی کا خیال ہے کہ بدھی کی حالت سے پرش کا کوئی اتصال نہیں ہے بلکہ پرش کے عکس بدھی کی حالت میں منعکس ہوتے ہیں جس کے اثر سے بدھی کی حالت فہیم ہو کر شعور میں تبدیل ہو جاتی ہے اس رائے پر یہ اعتراض ہے کہ اس سے پرش کی تشریح نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس سے بدھی کے شعوری احوال کا تجربہ ہوتا ہے۔ بدھی میں اس کا عکس صرف ایک عکس ہے اور محض اس عکس کے اساس پر اور پرش کے کسی حقیقی تعلق کے بغیر بدھی سے کوئی تجربہ نہیں ہو سکتا ہے۔ واچسپتی متراجواب میں لکھتا ہے کہ ان دونوں کا اتصال زمان اور مکان میں نہیں ہے لیکن ان کی قربت کا مفہوم یہ خاص قسم کی موزونیت رکھتا ہے کہ جس کے اثر سے پرش الگ رہتا ہے تاہم بدھی سے متحد اور موافق نظر آتا ہے۔ بدھی کے احوال نتیجہ کے طور پر ظہور پذیر ہوتے ہیں جو کسی شخص سے منسوب کیے جاتے ہیں۔ وگیان بھکشو واچسپتی سے اختلاف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر اس قسم کی موزونیت کو تسلیم کیا جائے تو کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ نجات کے وقت پرش کو ایسی موزونیت سے محروم کر دیا جائے۔ اس طرح تو کبھی نجات ہی نہ ہو گی اس لیے کہ موزونیت پرش میں موجود ہے اور وہ اس سے الگ نہیں کی جا سکتی۔ اور وہ تجربات جو ہمیشہ بدھی سے ظاہر ہوتے ہیں ان سے ہمیشہ لطف اندوز ہوا کرے گا۔ پس وگیان بھکشو تسلیم کرتا ہے کہ ہر ایک وقوفی حالت میں پرش کا حقیقی اتصال بدھی کی حالت سے ہوتا ہے۔ بدھی اور پرش کا لازمی مفہوم ایسا اتصال نہیں ہے کہ اول الذکر اس کی وجہ سے قابل تغیر ہو۔ اس لیے کہ اتصال و تغیر مرادف نہیں ہیں۔ تغیر کے معنی ہر آن جدید کیفیتوں کا پیدا ہونا ہے۔ یہ بدھی ہے جو تغیرات سہتی ہے۔ اور جب پرش میں معکوس ہوتے ہیں تب شخص یا تجربہ کرنے والے کا تصور پرش میں ہوتا ہے اور جب پرش پھر بدھی میں منعکس ہوتا ہے

تو بدھی کی حالت شعوری معلوم ہوتی ہے۔ دوسرا اختلاف واچسپتی اور بھکشو میں اِدراکی عمل کے متعلق ہے۔ بھکشو خیال کرتا ہے کہ حواس من کی مداخلت کے بغیر اشیا کی معین کیفیت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ واچسپتی کے نزدیک حسی مواد کی ترتیب کی قوت کا دارو مدار من پر ہے جو ایک معین نظام میں لائی جاتی ہے اور غیر معین حسی مواد کو معین کرتی ہے۔ اس کے نزدیک وقوف کی پہلی منزل وہ ہے کہ جہاں غیر معین حسی مواد مستحضر ہوتا ہے۔ دوسری منزل میں اجتماع تخصیص اور تلازم ہوتا ہے جس سے غیر معین مواد من کی فعلیت کے ذریعہ مرتب اور منقسم ہوتا ہے۔ جس کو "سنکلپ" کہتے ہیں جو غیر معین حسی مواد کو معین ادراکی تصوری صورتوں سے کلی تصورات کے طور پر خاص خصوصیات کے مطابق کر دیتا ہے۔ بھکشو جو فرض کرتا ہے کہ چیزوں کی خاصیت کا ادراک براہِ راست حاسوں سے ہوتا ہے وہ لازمی طور پر من کو ایک ادنیٰ درجہ دیتا ہے جو صرف قوت خواہش، شک اور تخیل کے مرادف ہے۔

یہ بیان کرنا بے موقع نہ ہوگا کہ سانکھیہ کاریکا کے دو ایک فقرے ایسے ہیں جن کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے انانیت یا اہنکار کو اس طرح پیش کیا ہے کہ وہ حواس کے موضوعی سلسلوں اور خارجی عالم کے معروضی سلسلوں کو خواہش یا ارادہ کے طور پر پیدا کرتا ہے لیکن اس نے اس اصول کی تشریح نہیں کی ہے ایک دوسری رائے بھی مختلف ہے جو "تن ماتراوں" کے بارے میں ہے کہ وہ "مہت" سے پیدا ہوتے ہیں۔ ویاس بھاشیہ اور وگیان بھکشو وغیرہ کی رائے کے خلاف واچسپتی تسلیم کرتا ہے کہ مہت سے اہنکار اور اہنکار سے تن ماترا پیدا ہوتے ہیں لیکن وگیان بھکشو مانتا ہے کہ دونوں اہنکار اور تن ماترا کا ارتقا مہت سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ یہ زیادہ معقول معلوم ہوتا ہے اور اس کی تعبیر کی پیروی بھی زیادہ کی جاتی ہے۔ یوگ کے اصولوں میں بعض دوسرے چھوٹے چھوٹے مسائل پر بھی واچسپتی اور بھکشو کے مابین اختلاف ہے لیکن وہ کچھ زیادہ اہم نہیں ہے۔

فلسفۂ یوگ کی مابعد الطبیعات بعینہٖ وہی ہے جس کا ذکر سانکھیہ میں کیا گیا ہے یعنی یوگ درشن کے مصنف "پتنجلی" پرنیام واد" یا نظریہ ارتقا کو اس طرح تسلیم کرتے ہیں جس طرح نظام سانکھیہ میں پیش کیا جاتا ہے۔ ہر مقام پر پھیلی ہوئی ایک پرکرتی جو بدھی اہنکار تن ماترا اور پانچ عناصر کی صورتیں اختیار کرتی ہوئی کائنات کی تخلیق کرتی ہے اور پُرش عین شعور اور لاتعداد ہیں۔ یہاں ایک تیسرا وجود ایشور بھی تسلیم کیا جاتا ہے جو عالم کل ہے۔ قدیم گوروں سے بھی قدیم ہے اس لیے زمان کی قید سے پاک ہے اور یوگ کی تعلیم اُسی نے دی ہے۔ اس کے دھیان اور اس کی رضا پر راضی رکھنے سے یوگی بہت جلد کمال حاصل کر لیتا ہے۔

رگ وید میں یوگ کا لفظ بہت سے معنی میں آیا ہے۔ مثلاً "جو وار کھنا" زین کسنا جو چیز حاصل نہیں ہے اُس کا حاصل کرنا، اتصال وغیرہ جوتنے کے معنی میں اس قدر کثرت سے نہیں آیا جتنا دوسرے معنی میں

آیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ رگ وید میں یہ لفظ اُس معنی میں اور متاخر ویدک تصانیف میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً "شت پتھ براہمن" اور "برھد آرنیک" اپنشد میں مذہبی اور فلسفیانہ تصورات کی ترقی رگ وید میں ہوئی ہے اور مذہبی ریاضتوں کو بے حد اہم خیال کیا گیا ہے۔ تپ یعنی ریاضت اور برہمچریہ یعنی یہ مقدس عہد کی زندگی تجرد اور علم حاصل کرنے میں صرف ہوگی۔ یہ دونوں خیر برتر متصور ہوئی ہیں اور ان کے بارے میں یہ خیال تھا کہ ان کو قوت برتر نے پیدا کیا ہے اور جیسے جیسے اُن تصورات ریاضت اور خود انضباط میں ترقی ہوتی جاتی تھی۔ کبھی جذبات کی قوت کے متعلق یہ محسوس کیا گیا کہ وہ قابو میں نہیں رہ سکتے جیسا کہ منہ زور گھوڑا ہوتا ہے۔ اس لیے لفظ یوگ گھوڑوں کو قابو میں رکھنے کے لیے استعمال ہوتا تھا جو اُس پر قابو پانے کے لیے استعمال کیا جانے لگا۔ پانینی کے زمانہ میں یوگ کے لفظ نے اصطلاحی معنی حاصل کیے۔ پانینی کے قاعدہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف مختلف اقسام کی ریاضت اور سختی جو برہمہ چریہ کے نام سے اُس وقت ملک میں رائج تھی بلکہ اُن سے مل ملا کر دماغی انضباط کا معین نظام پیدا ہوگیا جو یوگ کے نام سے موسوم ہوا۔ بھگوت گیتا میں یوگ کا لفظ کئی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اس سے بھگوت گیتا کے پڑھنے والوں کو اس لفظ سے بڑا ابہام پیدا ہوتا ہے۔ یوگی سے مراد وہ شخص ہے جس نے خود کو دھیان میں محو کر دیا ہے۔ اس کو بے حد احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ اس لفظ کے استعمال کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ بھگوت گیتا نے بین بین کا راستہ اختیار کیا ہے۔ ایک طرف تو نفس کشی کا انضباط ہے جو دھیان کی تجرید ہے۔ دوسری طرف یگیہ کے فرائض کا انصاب عمل ہے جو وید کے مطابق پوجا پاٹ کرنے والے نئے یوگی کی زندگی میں ہوتا ہے۔ اس طرح وسطی راستہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر دونوں طریقوں کے بہترین حصوں کو شامل کرے کہ اپنے فرائض بھی انجام دے اور خود کو تمام خود غرضانہ محرکات سے علٰحدہ رکھے جو خواہشات کے ساتھ ملی ہوئی ہیں۔

قدیم ترین بدھی سوتر یوگی دھیان کی منزلوں سے پورے طور پر آگاہ معلوم ہوتے ہیں۔ کوتلیہ نے اپنے ارتھ شاستر میں جب مطالعہ کے فلسفیانہ علوم کو شمار کرایا ہے تو خاص طور پر سانکھیہ یوگ اور لوکاینت کا نام لیا ہے۔ اس سے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ بدھ کے زمانہ سے قبل مراقبہ ذات اور یوگ پُر اثرات محویت کے فنی تحریکوں کی صورت میں رائج تھا۔

پتنجلی کے یوگ سوتروں میں یوگ اور سانکھیہ کے تعلق کی تلاش کی جائے تو کسی معین نتیجہ پر پہنچنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ قدیم اپنشدوں کی توجہ سانس کے علم کی طرف منعطف ہوئی تھی۔ اگرچہ اُن میں یوگ کے نظام کے "پرانایام" (سانس کو قابو میں رکھنے کا نظام) کی ترقی کی کوئی باقاعدہ صورت دستیاب

نہیں ہوتی ہے۔ لیکن جب ہم میترا ینی اپنشد کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یوگ کے طریقے کی باقاعدہ ترقی ہوئی ہے۔ شیوتاشوتر اُپنشد اور کٹھ اُپنشد میں بھی یوگ کے تصورات کی ترقی معلوم ہوتی ہے۔ یہ امر نہایت دلچسپ ہے کہ کرشن یجروید کے ان ہی تین اُپنشدوں میں جہاں یوگ کے طریقوں کا حوالہ ملتا ہے۔ صاف طور پر سانکھیہ کے اصولوں کے واضح حوالے ملتے ہیں۔ اگرچہ سانکھیہ اور یوگ کے تصورات وہاں اس طرح نہیں ظاہر ہوتے ہیں کہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں یا ایک ہی نظام کے اجزا ہوں۔ میترا ینی اُپنشد کا ایک اہم فقرہ ہے جس میں شاکیاین اور برھدرتھ میں مکالمہ ہوا ہے۔ اس کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سانکھیہ مابعد الطبیعات اس لیے پیش کی گئی ہے کہ بعض گوشوں میں یوگ کے اعمال کے جواز کی تشریح کی جا سکے۔ اس لئے اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یوگ کے نظام اور سانکھیہ مابعد الطبیعات کو اس طرح متحد کر دینا کہ وہ ایک دوسرے کی اساس معلوم ہو اس مذہب کے مقلدین کا کام ہے جس کو آخر میں چل کر پتنجلی نے باقاعدہ کر دیا۔

غالباً پتنجلی ہی وہ واحد مشہور مفکر ہے جس نے نہ صرف یوگ کے اعمال کی مختلف صورتوں کو جمع کیا ہے اور ان تصورات کو صاف کیا ہے جو یوگ سے متعلق نہ تھے یا نہ ہو سکتے تھے بلکہ ان سب کو سانکھیہ مابعد الطبیعات سے مربوط کر دیا ہے اور ان کو ایسی صورت میں بدل دیا ہے جو ہم تک روایتاً پہنچے ہیں۔ اس خیال کی کہ پتنجلی یوگ کا مصنف نہیں بلکہ مولف ہے۔ تائید "ویاس بھاشیہ" کے دو مشہور شارحین واچسپتی اور وگیان بھکشو سے بھی ہوتی ہے۔ سوتروں کے تحلیلی مطالعہ سے بھی یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ یہ کوئی طبع زاد کوشش نہیں ہے بلکہ استادانہ اور بالنظم تالیف ہے۔ جس میں معقول مضامین کے اضافے ہوتے رہے ہیں۔ پہلے تین باب جو تعریف اور تقسیم کے طور پر لکھے گئے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مواد تو پہلے ہی سے موجود تھا اور پتنجلی نے ان کو کام میں لاکر باقاعدہ صورت میں ترتیب دے دی ہے۔ جہاں تک نظام کی تشریح کا سوال ہے وہاں نہ تو مبلغانہ جوش و خروش ہے نہ دوسرے نظام کے اصولوں کی تردید کی کوشش کی گئی ہے۔ بجز اسکے کہ اپنے نظام کی تشریح کے لیے ان کی تردید کی ضرورت لاحق ہوئی ہو۔ پتنجلی ایک نظام کے قائم کرنے کا متمنی نظر نہیں آتا۔ وہ تو صرف ان واقعات کو منظم کرنے میں مشغول تھا جو اس کے پاس تھے۔ بُدھ مت کے خلاف زیادہ تر تنقیدیں آخری باب میں تحریر کی گئی ہیں۔ پہلے تین باب میں یوگ کے نظریوں کا ذکر ہوا ہے اور ان نظریوں کو آخری باب سے علحدہ کر دیا گیا ہے جس میں کہ بودھوں کے نظریوں کی تنقید کی گئی ہے۔ اس کے متعلق یہ قیاس کیا گیا ہے کہ آخری باب پتنجلی نے نہیں لکھا بلکہ کسی اور شخص نے لکھا ہے جو اپنے استدلال کے استحکام کے لیے کچھ نئی گڑیوں کو فراہم کرنا چاہتا تھا جس کی ضرورت یوگ کے رتبے کو داخلی

نظر سے دیکھنے کے لئے لازمی طور پر محسوس کی گئی تھی تاکہ یوں بھی مابعد الطبیعات کے معروضہ اعتراضات سے بچا جاسکے۔ ایک نمایاں تغیر آخری باب کے اسلوب بیان اور پہلے تین ابواب کے اسلوب بیان میں موجود ہے۔

ایک دوسری تصنیف "کتاب پاتنجلی" ہے۔ اس کتاب کا ذکر البیرونی نے کیا ہے اور وہ اس تصنیف کو بے حد اہم خیال کرتا ہے۔ اس نے اس کتاب کا ترجمہ ایک دوسری کتاب "سانک" کے ساتھ کیا ہے جو کپل سے منسوب کی جاتی ہے۔ یہ کتاب وہ نہیں ہے جس کو یوگ سوتر مصنفہ پتنجلی کہا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کا مقصد وہی ہے جو مابعد الذکر کا ہے۔ یعنی تلاش نجات اور روح کا اپنے دھیان کے معروض کے ساتھ اتحاد۔ اس کتاب کو البیرونی "کتاب پتنجل" کہتا ہے۔ ایک دوسری جگہ اس کے مصنف کے بارے میں اس نے جو فارسی فقرہ استعمال کیا ہے تو اس کا ترجمہ "پاتنجلی کی کتاب کا مصنف" ہوتا ہے۔ اس کی ایک فاضلانہ شرح بھی ہے جس میں سے البیرونی اقتباسات نقل کرتا ہے اگرچہ وہ مصنف کا نام ظاہر نہیں کرتا۔ اس میں خدا، قید، کرم نجات وغیرہ مسائل سے اسی طرح بحث کی جاتی ہے جس طرح کہ یوگ سوتر میں کی جاتی ہے۔ لیکن البیرونی کے کثیر اقتباسات سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان تصورات میں اور یوگ سوتر کے تصورات میں ایک حد تک تغیر ہوا ہے۔ البیرونی میں تصور خدا کا بیان ہے اگر اس کا خیال کریں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ خدا اپنی لامتناہی آزاد وجود کی صفت کو باقی رکھتا ہے لیکن وہ کلام کرتا ہے۔ ویدوں کو عطا کرتا ہے۔ اور یوگ کی راہ بتاتا ہے اور لوگوں کو یہ تلقین کرتا ہے کہ جو کچھ اس نے ان کو دیا ہے اس کو اچھی طرح سمجھ کر لوگ سب کچھ حاصل کر سکتے ہیں۔ خدا کا نام خود اس کے وجود کا ثبوت ہے۔ اس لیے کہ ایسی کوئی شے وجود میں نہیں ہوسکتی کہ جس کا نام تو ہو اور وہ کوئی شے نہ ہو۔ روح اس کو دیکھتی ہے اور خیال اس کی صفات پر غور کرتا ہے۔ دھیان اس کے مرادف ہے کہ مختص طور پر اس کی عبادت کی جائے اور کسی مزاحمت کے بغیر اس کی مشق کرنے سے انسان اس میں کامل طور پر غرق ہوجاتا ہے اور روحانی مسرت حاصل ہوجاتی ہے۔ اس کا مقابلہ "یوگ سوتر" سے کیا جاسکتا ہے جہاں ایشور کا ذکر آیا ہے کہ وہ ازلی نجات یافتہ پرش، ہمہ دان اور تمام اساتذہ ماضیہ کا استاد ہے اس کا دھیان کرنے سے بہت سے موانعات دور ہوجاتے ہیں۔ جیسے وہ امراض، جو یوگ کے عمل کی راہ میں رکاوٹ ڈالتے ہیں۔ اس کو طمانیت کا ایک متبادل معروض سمجھا گیا ہے۔ یوگ سوتر کا شارح ویاس کہتا ہے کہ وہ بہترین معروض ہے جس پر یوگی کی توجہ ہونی چاہیے جو ایسا ارادہ کرتا ہے وہ آسانی سے دھیان حاصل کر سکتا ہے اور اس کے ذریعہ نجات حاصل ہوتی ہے۔ یوگ سوتروں میں وجود خدا کے بارے میں کوئی دلیل نہیں دی گئی ہے۔

روح کا تصور ویسا ہی ہے جیسا کہ ہم یوگ سوتر میں پاتے ہیں اور آواگون یا تناسخ کا تصور بھی یکساں ہے۔ وہ خدا کی وحدت کے دھیان کی پہلی منزل پر آٹھ کراماتی قوتوں کا ذکر کرتا ہے اور پھر دھیان کی چار

منزلوں کا بیان کرتا ہے جو یوگ سوتر کی چار منزلوں کے مانند ہے۔ وہ نجات حاصل کرنے کے چار طریقے بتاتا ہے ان میں سے پہلا ابھیاس یا مشق کی عادت پتنجلی کی بتائی ہوئی ہے اور اس ابھیاس کا معروض خدا کی وحدت ہے۔ دوسرا ویراگیہ یعنی ترک دنیا ہے۔ تیسرا خدا کی عبادت کرنا ہے اس مقصد سے کہ نجات حاصل کرنے میں اس کی مہربانی ہو۔ چوتھا ایک نئی ابتدا ہے یعنی رسائن یا کیمیا۔ نجات کے بارے میں تقریباً وہی رائے ہے جو یوگ سوتر (۲-۲۵- اور ۴-۳۴) میں ہے لیکن نجات یافتہ حالت کو ایک جگہ خدا میں غرق ہو جانا یا اس سے بالکل ایک ہو جانا بتلایا گیا ہے اور برہمہ کو اپنشد کے طریقہ پر ایک درخت کے طور پر بتلایا گیا ہے جس کی جڑیں اوپر کی طرف ہیں اور شاخیں نیچے زمین میں ہیں۔ اوپر کی جڑ پاک برہمہ ہے۔ تنا وید ہے اور شاخیں اصول عقائد اور مذاہب ہیں۔ اور اس کی پتیاں تعبیر اور توجیہہ کے مختلف طریقے ہیں۔ اس کی پرورش تین قوتوں سے ہوتی ہے۔ عبادت کرنے والے کا مقصد درخت کو چھوڑ کر جڑوں کی طرف واپس جانا ہے۔

یوگ سوتر کے نظام سے اس نظام کا یہ فرق ہے کہ (۱) خدا کے تصور کی اس قدر اہمیت پیدا ہو گئی ہے کہ وہی صرف دھیان کا مقصد ہے اور اس میں غرق ہونا اس کا انجام ہے (۲) یم اور نیم کی اہمیت بالکل کم کر دی گئی ہے۔ البیرونی اپنی سانکھیہ کی کتاب کا حوالہ دیتے ہوئے احکام کی فہرست دیتا ہے جو عملاً وہی ہیں جو یم اور نیم ہیں لیکن یہ کہا گیا ہے کہ ان کے ذریعہ نجات حاصل نہیں ہو سکتی (۳) یوگ کی اس ذہنی اور اخلاقی تربیت کی قدر و قیمت کم ہو گئی ہے جو یوگ سوتر میں نجات کے جداگانہ وسیلوں کے طور پر خدا کے تعلق کے بغیر تسلیم کی جاتی ہے (۴) نجات اور یوگ کی تعریف خدا میں غرق ہو جانا کی گئی ہے (۵) برہمہ کا داخل کیا جانا (۶) خود یوگ کی اہمیت ہی نظر انداز ہو گئی ہے کہ وہ "چت ورتی نرودھ" یعنی تمام ذہنی احوال کا انضباط ہے (۷) رسائن یا کیمیا کو نجات کے ذریعہ کے طور پر داخل کیا گیا ہے۔

اس سے ہم بخوبی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ یہ نظام پتنجلی کے یوگ سوتر کی اساس پر یوگ کے اصول کا ایک نیا تغیر تھا جس کا رجحان ویدانت اور تنتر کی جانب ہے اس طرح غالباً یہ عبوری کڑی ہے جس کے ذریعہ یوگ سوتروں کا نظریہ اس طریقے پر نئی راہ سے داخل ہوا کہ اس کو اس ترقی سے آسانی کے ساتھ جمع کیا جا سکتا ہے جو اس کو متاخر ویدانت تنتر اور شیو اصولوں کی ترقی سے ہوئی ہے اس کا مقابلہ سرو درشن سنگرہ میں پاشوپت درشن سے کرنا چاہیے۔

میترآینی اپنشد میں جوگ کے چھ انگ یا ملحقات تسلیم کیے گئے ہیں۔ یعنی پرانایام، پرتیاہار، دھیان، دھارنا، ترک، سمادھی (میترآینی اپنشد ۶-۱۸)

اس فہرست کا مقابلہ یوگ سوتر کی فہرست سے کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ دو نئے اجزا شامل کر لیے گئے

ہیں آسن کے بجائے ترک رکھا گیا ہے۔ مسلمہ اصول کے خلاف عقیدہ رکھنے والی باسٹھ اقسام کا جہاں ذکر ہوا ہے، اُس پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ایسے بھی لوگ تھے جو دھیان کے تین مدارج سے یا منطق و استدلال کے ذریعہ یہ یقین کرنے لگے تھے کہ بحیثیت مجموعی تمام عالم اور انفرادی ارواح سب ازلی ہیں۔ سمادھی یا دھیان کے مذہب کے آخر الذکر منطقی مذہب مل جل کر مفکرین کی ایک جماعت تیار ہوگئی تھی جس کو "شاشوت واد" کہا جاتا تھا اور سمادھی میں ترک یا استدلال کو داخل کرنے سے ہم بخوبی فرض کر سکتے ہیں کہ آخری انگ جو میترایبی اپنشد میں دیا گیا ہے وہ یوگ کی تعلیم کی قدیم فہرست کا استحضار کرتا ہے جب کہ سانکھیہ اور یوگ ایک دوسرے سے متحد ہونے کے عمل میں تھے اور جب کہ سانکھیہ کا طریقہ استدلال یوگ کے طریقہ بحث سے الگ نہیں ہوا تھا۔ پتنجلی کی فہرست میں ترک کے بجائے آسن کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ یوگ نے سانکھیہ سے الگ ترقی حاصل کی تھی۔

فلسفہ سانکھیہ میں دو اصول تسلیم کیے گئے ہیں یعنی پرش یا ارواح اور پرکرتی یا مادہ کے اصل اصول جینی روحوں کے مانند پرش یا ارواح بے شمار ہیں لیکن اپنی خصوصیات اور کیفیات میں ایسی نہیں ہیں کہ بڑے جسم میں بڑی ہو جائیں اور چھوٹے جسم میں چھوٹی بلکہ وہ تو ہمیشہ سب جگہ موجود ہیں اور صرف اُن جسموں میں سمائی ہوئی نہیں ہیں جن میں وہ ظاہر ہوتی ہیں لیکن روح کے ساتھ جسم یا من کی نسبت کچھ اس طرح کی ہے کہ ذہن میں جو نفیس مظاہر پیدا ہوتے ہیں اُن کی تعبیر اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ رُوح کا تجربہ ہے۔ روحیں کثیر ہیں۔ اس لئے سانکھیہ یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو ایک کی پیدائش کے ساتھ سب پیدا ہو جاتے اور ایک کی موت پر سب مرجاتے۔ (سانکھیہ کاریکا۔ ۱۸)

روح کی اس حقیقی ماہیت پر غور کرنا بیحد دشوار ہے لیکن سانکھیہ فلسفہ کی واقفیت کے لیے اس کا علم حاصل کرنا ضروری ہے۔ یہ روح جینی روح کی طرح نہیں ہے کہ اننت گیان، اننت درشن، اننت سکھ اور اننت ویریہ یا طاقت سے موصوف ہو۔ سانکھیہ کی رُوح ہر ایک صفت سے خالی ہے لیکن اس کی فطرت خالص شعور مطلقہ (چت) ہے۔ سانکھیہ کا نقطہ نظر ویدانت سے مختلف ہے۔ اول تو یہ رُوح کو خالص فہم اور آنند کی ماہیت کا نہیں سمجھتا ہے۔ (تتو پردیپکا مصنفہ چت سکھ) سانکھیہ کے نزدیک آنند حظ نفس کا دوسرا نام ہے۔ اس لیے اس کا تعلق پرکرتی سے ہے۔ یہ روح کی فطرت میں داخل نہیں ہو سکتی ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ ویدانت کے نزدیک انفرادی رُوح (جیو) روح واحد یا خالص شعور برہمہ کے فریبی مظاہر کے سوائے اور کچھ نہیں ہے لیکن سانکھیہ کے نزدیک تمام رُوحیں حقیقی اور کثیر ہیں۔

علم کی تحلیل سانکھیہ کی ایک بہترین دلچسپ خصوصیت ہے۔ سانکھیہ کے نزدیک چیزوں کے متعلق ہمارا علم محض تخیلی تصویروں یا عکس کی طرح ہے۔ خارجی چیزیں درحقیقت مادی ہیں لیکن نفس کا حسی مواد

اور نفس کے عکوس جن کے آنے جانے کو ہم علم کہتے ہیں۔ وہ بھی مادّی تے ہیں۔ چونکہ وہ خارجی چیزوں کی طرح اپنی ماہیت میں محدود ہیں۔ اس کے علاوہ حسی مواد اور اس کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں اور اکثر خارجی چیزوں کی تمثیل یا تصویریں ہوتی ہیں۔ اس لیے اس مفہوم کے لحاظ سے بھی ان کو مادی سمجھنا چاہیے۔ لیکن وہ مادہ جس سے اُن کی ساخت ہوئی ہے سب سے زیادہ لطیف ہے۔ یہ نفسی صورتیں کبھی شعوری نہیں ہوتیں۔ اگر ان سے الگ کوئی دوسرا اصول شعور نہ ہوتا جس کے تعلق سے تمام شعوری سطح کی تعبیر اس طرح کی جاسکتی ہے کہ وہ شخصی تجربہ کے طور پر ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ تمام اپنشد رُوح یا آتما کو خالص اور لامحدود شعور متصور کرتے ہیں اور اس کو علم کی صورتوں، تصورات اور تصویروں سے ممیز سمجھتے ہیں۔ ہم اپنی نفسی تحلیل کے عام طریقہ سے یہ کبھی معلوم نہیں کر سکتے کہ علم کی صورتوں کے تحت دوسرا اصول کارفرما ہے جو نہ تغیر سے متصف ہے نہ کسی صورت سے۔ لیکن نور کی طرح ہے جو نفس پر وارد ہونے والی ساکت تصوری صورتوں کو منور کرتا ہے۔ ذات اس نور کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ ہم سب کے سب اپنی ذات کا ذکر کرتے ہیں لیکن ہم جس طرح دوسری چیزوں سے واقف ہیں۔ اس طرح اپنی ذات کی ذہنی تصویر سے واقفیت نہیں رکھتے۔ تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے تمام علم میں اپنی ذات سے باخبر ہیں۔ جینیوں کا قول ہے کہ رُوح کرم کے مادہ سے مستور ہے اور علم کے ہر فعل سے یہ مراد ہے کہ ذرا نقاب ہٹ جاتا ہے۔ سانکھیہ میں ذات کو علم کی شکل کے طور پر نہیں سمجھا جاتا اس لیے کہ وہ غیر ماورائی اصول ہے اور اس کی حقیقی نوعیت جیسی کہ ہے وہ علم کے لطیف مادہ سے ماورار ہے۔ ہمارے ادراکات اور احساسات جس حد تک وہ صورتیں ہیں۔ تمام ذہنی جوہر کے مرکب ہیں۔ وہ اس منقش بادبان کی طرح ہے جو اندھیرے میں ڈوبا ہوا ہے۔ اور جیسے اس بادبان پر نقش پڑتے ہیں اور وہ ہلتا ہے تو تصویریں ایک دوسرے کے بعد روشنی میں آتی ہیں اور منور ہو جاتی ہیں۔ پس ایسی ہی حالت ہمارے علم کی ہے۔ ذات کی خاص صفت یہ ہے کہ وہ نور کی طرح ہے۔ بغیر اس کے تمام علم بے نور ہوگا۔ مادہ کی خصوصیات صورت اور حرکت ہیں اور جس حد تک علم صرف محدود صورت اور حرکت ہے وہ بالکل مادہ کی طرح ہے لیکن ان صورتوں کو روشن کرنے والا ایک دوسرا اصول ہے۔ جس کے اثر سے ان میں شعور پیدا ہوتا ہے۔ درحقیقت شعور (چت) کے اصول کا ادراک بالکل الگ نہیں کیا جاسکتا ہے لیکن ہمارے علم کی تمام صورتوں میں یہ اصول موجود رہتا ہے۔ اس کا اظہار استناج کے ذریعہ ممیز طور پر ہوتا ہے۔ شعور کا یہ اصول نہ حرکت رکھتا ہے، نہ یہ کسی کیفیت سے موصوف ہے لیکن مبادی علم کی تحریک اس کے تعلق سے وقوع پذیر ہوتی ہے اور اس طرح شعور کی طرح منور ہوتی ہے اور اس طرح خود کو آشکار کرتی ہے کہ تمام تغیرات اور لذات و الم کے تجربات اس کے وجود پر منحصر ہیں۔ علم کی ہر ایک مد جس حد تک کہ وہ

کسی قسم کا عکس یا تصویر ہے اس کو علم کا لطیف مواد کہا جاتا ہے جس کو اصول شعور نے منور کیا ہے لیکن جہاں تک علم کی ہر ایک مد اپنے ساتھ شعور کی بیداری اور تنویر کو مضمر رکھتی ہے اس کو اصول شعور کا ظہور کہا جاتا ہے۔ علم کا انکشاف ذات کے کسی جزو کا انکشاف یا بے نقابی نہیں ہے جیسا کہ جینی فرض کرتے ہیں بلکہ جس حد تک کہ علم کو خالص بیداری، خالص تنویر اور خالص شعور کہا جاتا ہے۔ یہ تو خود ذات کا انکشاف ہے اور جہاں تک علم کے مافیہ اور علم کے عکس کا تعلق ہے اس کو انکشاف ذات نہیں کہا جاتا ہے بلکہ وہ تو بے بصیرت مواد علم ہے۔ بدھ کے پیروؤں نے علم کو اس کے ممیز اصلی اجزا میں تحلیل کیا ہے۔ ان کے نزدیک ان اجزا کے متحد ہونے سے شعوری احوال پیدا ہوتے ہیں اور ایک وحدت قائم ہوتی ہے۔ لیکن یہ اتحاد یا وحدت کوئی مستقل وجود نہیں ہے بلکہ ایک عارضی ترتیب ہے۔ تاہم اس کو ایک غیر متغیر آتما سمجھ کر لوگ دھوکا کھاتے ہیں۔ سانکھیہ بہر حال ذات کو خالص چیت سمجھتا ہے۔ وہ یہ محض دھوکا ہے نہ تجرید۔ وہ تو مقرون ہے لیکن ماورا ہے۔ فقط اس کے چھو جانے سے لطیف مادہ کے علمی مرکب کی تحریکات میں یگانگت حاصل ہو جاتی ہے ورنہ وہ بے مقصد اور بے وقوف رہ جاتیں۔ ذات کے ساتھ ان کا ربط قائم ہونے پر ان کی تعبیر انسان کے باقاعدہ اور مربوط تجربہ کے طور پر کی جاتی ہے۔ اور انسان کے تعلق سے اس کو نظام تجربہ بنا سکتے ہیں۔ شعور کے اس اصول کو پُرش کہا جاتا ہے۔ سانکھیہ میں ہر ایک فرد کے لیے ایک الگ پُرش تسلیم کیا جاتا ہے اور یہ خالص شعور کی نوعیت کا ہے۔ ویدانت میں آتما بھی خالص شعور ہے لیکن فرق یہ ہے کہ یہ کثیر نہیں بلکہ واحد ہے اور اس کی نوعیت خالص شعور کے ساتھ خالص وجود اور خالص سرور بھی ہے۔ صرف آتما ہی حقیقی ہے اور مایا کے التباس سے کثیر دکھائی دیتی ہے۔

یہ اعتراض فطری طور پر پیدا ہوتا ہے کہ اگر علم کی اشکال اس قسم کے مادہ سے بنی ہیں جیسے کہ مادہ کی معروضی شکلیں تو اس کی کیا وجہ ہے کہ پُرش علمی اشکال کو تو منور کرتا ہے لیکن خارجی مادی چیزوں کو منور نہیں کرتا۔ سانکھیہ میں اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ علمی مرکب درحقیقت خارجی چیزوں سے اس طرح مختلف ہے کہ وہ بے حد لطیف تر ہے اور صورت پذیری اور نیم شفافی کی خاص کیفیت کے غلبہ سے متصف ہے جو پُرش کی روشنی کے مماثل ہے۔ اور اس وجہ سے انجذاب نور اور انعکاس کے لئے موزوں ہے۔ خارجی ٹھوس مادہ کے دو خصوصی اصول کمیت اور توانائی ہیں۔ لیکن ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ وہ اس بات کو قبول کرتا ہے کہ ہمارا نفس اس کا عکس لے سکے۔ مادہ کا یہ فکری عکس نیم شفافی کی ایسی ایک خاص ترجیح رکھتا ہے کہ پُرش کا عکس لے سکے جو کہ شعور کا بے حد شفاف ماورائی اصول ہے۔ خارجی ٹھوس مادہ کی اساسی خصوصیت اس کی کمیت ہے اور توانائی تو ٹھوس مادہ اور لطیف فکری مواد دونوں میں مشترک ہے۔ فکری مواد میں کمیت کم سے کم ہے۔ لیکن نیم شفافی کی استعداد یا فہمی مواد سب سے زیادہ ہے۔ اگر ٹھوس مادہ میں نیم شفافی کی خصوصیت بالکل نہ

ہوتی جس سے فکر متصف ہے تو وہ خود کو فکر کا معروض نہ بنا سکتا۔ کیونکہ فکر اس چیز کی صورت، رنگ اور دوسری خصوصیات میں خود اپنی قلب ماہیت کر لیتی ہے جس کا معروض اس کو بنایا گیا ہے۔ یہ فکر مادہ کی نقل نہ کر سکتی اگر مادہ ایسے جواہر سے متصف نہ ہوتا جس سے نقل اُتاری جا رہی ہے۔ لیکن یہ شکل پذیر ہستی (ستوا) جو فکر میں بے حد غالب ہے اور مادہ میں کم سے کم ہے۔ اس طرح فکر میں کیت بھی مشاہدہ میں نہیں آتی۔ لیکن چند ایسے تصورات فکر جو کیت سے متلازم ہیں وہ فکر میں قابل تمیز ہیں۔ اس طرح فکر کی شکلیں محدود ہیں، جدا ہیں، حرکت میں ہیں۔ اور کم و بیش ان کی صاف اور سلجھی ہوئی صورتیں ہیں۔ وہ مکان میں وسعت پذیر نہیں ہوتیں لیکن وہ مکان کو مستحضر کر سکتی ہیں۔ فکر کی شفاف اور صورت پذیر عنصر (ستوا) نقل و حرکت کے عنصر (رج) کے متلازم کے ساتھ تمام معروضات کے ہم وقتی انکشاف پر منتج ہوتا لیکن کیت مادہ کے عنصر (تم) یا میلان مزاحمت کا، ... سے علم ایک صورت سے دوسری صورت پر پہنچتا ہے اور چیزوں کو سلسلہ وار طریقہ پر ظاہر کرتا ہے۔ فکری مواد یا بُدھی میں تمام علم موجود ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے گویا کہ وہ تمام تاریکی میں ڈوبا ہوا تھا اور گویا کہ پُرش کی روشنی کے عکس کے سبب تاریکی یا نقاب کا پردہ اُٹھ گیا ہے۔ علم کی یہ خصوصیت کہ اس کے تمام ذخیرے پوشیدہ ہیں۔ گویا کہ کسی لمحہ میں گم ہو گئے تھے اور صرف ایک تصویر یا تصور ایک وقت انکشاف کے دائرہ میں آتا ہے اس ماہیت کو ظاہر کرتا ہے کہ علم میں مزاحمت کا ایک عنصر ہے جو اپنی پوری واقفیت کو ٹھوس مادہ یا کیفیت مادہ میں ظاہر کرتا ہے۔ اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ لطیف فکر اور کثیف مادہ دونوں تین عناصر سے بنے ہوئے ہیں۔ یعنی فہمی مواد کی شکل پذیری کا عنصر (ستوا) توانائی کے مواد کا عنصر (رج) اور لمیت مادہ کا مواد (تم) یا مزاحمت کا عنصر۔ ان میں سے دو موخر الذکر ٹھوس مادہ میں اور دو اول الذکر فکر میں غالب ہوتے ہیں۔

فکر اور مادہ کی تحلیل میں ایک دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس میں احساس کا کیا مقام ہے۔ سانکھیہ تسلیم کرتا ہے کہ وہ تین خصوصی اجزا جن کی ابھی تحلیل کی گئی ہے ان کو حسیہ کہنا چاہیے۔ ہمارے شعور کا سب سے دلچسپ پہلو ہمارا احساس ہے۔ احساسات میں ہی ہم اپنے افکار کا اس طرح خیال کرتے ہیں گویا کہ وہ ہمارے ہی اجزا ہیں۔ اگر ہم کسی ایسے تصور کی تحلیل کریں جو اپنے پہلے ظہور کے وقت خام اور ناقص احساسات پر مشتمل ہو تو وہ ایک صورت نہیں بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک دھکا لگا ہے اور وہ صورت سے بڑھ کر ایک حسی کیت محسوس ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ ہماری روزمرہ زندگی میں جو عناصر علم کے ہونے سے پیشتر ظاہر ہوتے ہیں وہ محض احساسات ہی ہیں۔ جب ہم ارتقا کے پیمانے کی نیچی سطح پر آتے ہیں تو غیر شعوری افعال اور مادہ کی نسبتیں ہمارے احساس کے تمام مظاہر کے ساتھ ہوتی ہیں جو کبھی بھی علم کی سطح پر نہیں آتیں۔ ارتقا کا پیمانہ جس قدر نیچا ہوتا ہے اسی قدر احساس کی شدت کم ہوتی ہے۔ بالآخر ایک ایسی منزل آجاتی ہے جہاں

مادی مرکب حسّی ردِ عمل کو پیدا نہیں کر سکتے بلکہ صرف طبعی ردِ عمل کو نمودار کرتے ہیں۔ اس طرح احساسات شعور کی سب سے پہلے کی پگڈنڈی ہیں جو ایک منزل پر پہنچکر حسّی مرکب ہو جاتے ہیں خواہ ہم اس کو ارتقا کے نقطہ نظر سے دیکھیں یا شعور کی پیدائش کے نقطۂ نظر سے دیکھیں اور جن کو ہم حسّی مرکب کہتے ہیں وہ ایک نیچی منزل پر مادی ردِ عمل کے ساتھ محض مادی مرکب میں ڈوب جاتے ہیں۔ اس لیے احساسات ہی بذات خود اشیا ہیں اور یہی آخری جواہر ہیں جن سے شعور اور خام مادہ بنا ہے۔ ان احساسات کو آخری جواہر فرض کرنے میں عام طور پر ایک دشواری محسوس ہوگی کیونکہ ہم احساسات کو محض موضوع سمجھنے کے عادی ہیں۔ لیکن اگر ہم سانکھیہ کی تحلیل کو پیش نظر رکھیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ فکر اور مادہ دونوں چند لطیف جواہر کے تغیرات کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔ اور یہ جواہر در اصل حسّی وجودوں کے تین اقسام کے علاوہ اور کچھ نہیں ہیں۔ فکر اور مادہ کی تین اصولی خصوصیات تو حسّی جواہر کے تین نمونے ہیں۔ احساسات کی ایک قسم وہ ہے جس کو ہم پُر الم کہتے ہیں۔ دوسری قسم کو پُر لذت کہتے ہیں اور ایک قسم ایسی ہے جو نہ پُر الم ہے نہ پُر لذت بلکہ اس کو جہالت، اُداسی اور سستی کہتے ہیں۔ اس طرح ان تین مظاہر کی اقسام لذت، الم، سستی کے مماثل اور مادی طور پر تنویر، توانائی اور مزاحمت کے طور پر حسّی جواہر کے تین نمونے ہیں۔ ان کو ایسی آخری اشیا خیال کرنا چاہئے جن سے خام مادے کی مختلف اقسام اور فکر اور اس کے مختلف تغیرات بنے ہوئے ہیں۔

آخری لطیف ہستیوں کے ان تین نمونوں کو سانکھیہ کی اصطلاح میں "گُن" کہا جاتا ہے۔ سنسکرت زبان میں گن کے تین معنی ہیں (۱) کیفیت (۲) رسّی (۳) جو اصلی نہ ہو۔ بہر حال ان ہستیوں کو جواہر کہنا چاہیے نہ کہ محض کیفیات۔ سانکھیہ فلسفہ کی رو سے کیفیات کا جداگانہ وجود نہیں ہے۔ اس کے نزدیک کیفیت کی ہر ایک وحدت جوہر کی ایک وحدت ہے اور جس کو ہم کیفیت کہتے ہیں۔ وہ لطیف وجود کی صورت یا خاص مظہر ہے۔ چیزیں کیفیت نہیں رکھتیں لیکن کیفیت صرف اس طریقہ کو ظاہر کرتی ہے جس میں کہ جوہر ردِ عمل کرتا ہے۔ ہر معروض جس کو ہم دیکھتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ بہت سی کیفیتوں سے متصف ہے۔ لیکن سانکھیہ کے نزدیک کیفیت کی ہر ایک نئی وحدت خواہ کتنی ہی خالص اور لطیف ہو اس کے مماثل ایک لطیف مماثل وجود ہوتا ہے۔ اس وجود کے ردِ عمل کو ہم کیفیت کے طور پر تعبیر کرتے ہیں۔ یہ امر نہ صرف خارجی معروضات کی کیفیات پر صادق آتا ہے بلکہ نفسی کیفیات پر بھی۔ ان آخری ہستیوں کو گن کہا جاتا ہے۔ غالباً یہ سمجھانے کے لیے کہ وہ ہستیاں ہیں جو اپنے مختلف تغیرات کے ذریعہ خود کو گُن یا کیفیات کے طور پر ظاہر کرتی ہیں۔ ان لطیف ہستیوں کو رسّی کے معنی میں بھی گن کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ فکر اور مادہ کی رسیوں کی طرح ہیں جن سے رُوح بندھی ہوئی ہے۔ ان کو گن ثانوی اہمیت کے معنی میں بھی کہا جاتا

ہے کہ وہ اگرچہ مستقل اور ناقابل فنا ہیں لیکن مسلسل اکھٹے ہونے اور دوبارہ لکھٹے ہونے کے باہمی ردِ عمل کے ذریعہ تغیر اور تبدل برداشت کرتے ہیں اور اس طرح پُرش یا روحوں کی طرح اصلی اور ناقابلِ تغیر نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ عالم کے قدرتی عمل کا منقصد پُرشوں کی نجات اور لطف اندوزی ہے۔ اس لئے مادی اصول کو بالطبع اولین اہمیت کا خیال نہیں کیا جا سکتا۔ ہم خواہ کسی مفہوم میں گن کے معنی جائز سمجھیں لیکن ہمیں یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ یہ جوہری ہستیاں یا لطیف جواہر ہیں نہ کہ تجریدی کیفیت۔ یہ گن تعداد میں بے شمار ہیں لیکن ان کی تین اصلی خصوصیات کی بنا پر ان کو تین طبقوں یا نمونوں میں ترتیب دیا گیا ہے جو "ستوا" یا فہمی مواد" "رج" یا توانائی کا مواد اور "تم" یا کمیت کا مواد کہلاتے ہیں۔ لطیف جواہر کی ایک لا انتہا تعداد جو خود تنویر یا شکل پذیری کی چند خصوصیات میں متنفق ہے۔ ستوگن کہلاتے ہیں اور جو حرکت وعمل کے طور پر اچھی طرح کام دیتے ہیں رجوگن کہلاتے ہیں اور وہ جو مزاحمت، کمیت، مادیت کے عناصر کا کام کرتے ہیں تموگن کہلاتے ہیں۔ یہ لطیف گن کے جواہر مختلف اندازوں میں ملے ہوئے ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مختلف جواہر مختلف کیفیات کے ساتھ وجود میں آتے ہیں۔ جب یہ مختلف اندازوں میں ملائے جاتے ہیں تو اگرچہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے رہتے ہیں۔ لیکن ایک دوسرے پر باہم ردِ عمل کرتے ہیں۔ اس طرح ان کے ملے جلے نتیجہ سے نئی نئی خصوصیت، کیفیت اور جوہر پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن بہرحال صرف ایک ہی منزل ایسی ہے جس میں گن مختلف اندازوں میں ملائے نہیں جا سکتے جو ان میں سے کسی کا غلبہ ہوتا ہے۔ اس حالت میں ایک گن کا ہر ایک جوہر دوسرے گن کے ہر ایک جوہر سے تضاد رکھتا ہے اور اس طرح ان کے باہم تضاد سے برابر ایک توازن پیدا ہوتا ہے جس میں کسی بھی گن کی خصوصیت غالب نہیں ہوتی۔ یہ وہ حالت ہے جو تمام خصوصیات سے معریٰ ہے اور پورے طور پر بے ربط، بے تعین اور غیر محدود ہے۔ یہ بے کیف ہم جنسیت ہے۔ یہ وجود کی وہ حالت ہے کہ گویا وہ غیر وجود ہے۔ گنوں کے باہمی توازن کی حالت "مول پرکرتی" کہلاتی ہے اس حالت کو نہ موجود نہ غیر موجود کہہ سکتے ہیں۔ اس سے کوئی غایت حاصل نہیں ہوتی لیکن یہ قیاساً تمام چیزوں کی ماں ہے۔ بہر حال یہ سب سے پہلی منزل ہے جس کے ٹوٹنے پر بعد میں چل کر تمام تغیرات وقوع میں آتے ہیں۔

فلسفہ سانکھیہ میں یہ تصور کیا جاتا ہے کہ اس عالم کے وجود میں آنے سے قبل ایسی حالت تحلیل تھی جس میں گن کے مرکب الگ الگ عدم اتحاد کی حالت میں تھے اور اپنی باہمی مخالفت سے ایک توازن یعنی "مول پرکرتی" کو ظاہر کرتے تھے۔ بعد میں چل کر پرکرتی میں خلل واقع ہوا اور نتیجہ کے طور پر مختلف اندازوں کے گنوں کے جمگھٹ کا عمل شروع ہوا۔ اس سے کثرت کی پیدائش ہوئی۔ پرکرتی کی بے ربطی اور پورے ہمہ۔

کی حالت آہستہ آہستہ ارتقا پاتی رہی اور زیادہ سے زیادہ معین، مختلف، بے میل اور باربط ہوتی گئی ۔ گن ہمیشہ ملاتے ہیں ۔ جدا کرتے ہیں اور پھر ملاتے ہیں (کومدی ۔ ۱۳ ۔ ۱۶) جو ہر توانائی ۔ کمیت کی مختلف کیفیت مختلف مجموعوں میں ایک دوسرے پر آپس میں عمل کرتی رہتی ہیں اور اپنے باہمی بین العمل اور بین الاستقلال کے ذریعہ غیر محدود یا کیفی غیر معین سے محدود یا کیفی معین پیدا ہوتے ہیں ۔ اگرچہ اس تعاون سے عالم معلولات پیدا ہوتا ہے لیکن یہ مختلف لمحے مختلف میلان کے ساتھ میل نہیں کھاتے ۔ پس مظاہری پیداوار میں جو کچھ توانائی ہے وہ صرف رجوگن کے عنصر کی وجہ سے ہے ۔ تمام مادہ، مزاحمت اور ثبات تموگن کی وجہ سے ہے ۔ اور تمام شعوری ظہور ستواگن کی بنا پر ہے ۔ کوئی بھی گن جو کسی مظہر میں غالب ہوتا ہے تو وہ اس مظہر میں ظاہر ہو جاتا ہے اور دوسرے گن پوشیدہ ہو جاتے ہیں ۔ اگرچہ ان کی موجودگی کے اثر سے وہ معلول پیدا ہوتا ہے مثلاً جب جسم سکون کی حالت میں ہوتا ہے تو کمیت ظاہر ہے اور توانائی پوشیدہ ہے اور شعوری ظہور کی بالقوۃ حالت اور بھی پوشیدہ ہے ۔ متحرک جسم میں رجوگن غالب ہے ۔ کمیت جزواً مغلوب ہے ۔ مختلف اندازوں کے گنوں کے مجموعوں کے یہ سارے تغیرات فرض کرتے ہیں کہ ان سب کا نقطۂ آغاز ایک ہی پرکرتی کی حالت سے ہے اور اس پہلی منزل پر شعوری ظہور کے میلانات اور کام کرنے کی قوتیں جمود یا کمیت کی مزاحمت کی وجہ سے متوازن ہو جاتی ہیں ۔ کائناتی ارتقا کا عمل ساکت ہو جاتا ہے ۔ جب یہ توازن ایک مرتبہ بگاڑ دیا جاتا ہے تو یہ مفروضہ ہے کہ تمام ستوا حقائق اپنے لیے، رج حقائق اپنے نمونے کے دوسرے حقائق کے لیے، اور تم حقائق اپنے نمونے کے دوسرے حقائق کے لیے ایک فطری یکسانیت سے مختلف اوقات میں ست، رج اور تم کا غیر مساوی مجموعہ پیدا کرتے ہیں ۔ جب کوئی گن کسی خاص مجموعہ میں غالب ہو تو دوسرے اس سے تعاون کرتے ہیں ۔ یہ ارتقائی سلسلے جن کا آغاز پرکرتی کے اولین خلل سے شروع ہوتا ہے وہ آخری تغیر تک جاری رہتا ہے ۔ اس طرح عالم کا نظام مرتب ہوتا ہے ۔ اور یہ ایک معین قانون کے تحت ہے جس کی عدول حکمی ممکن نہیں ۔ ڈاکٹر بی ۔ این ۔ سیل اپنی کتاب "قدیم ہندوؤں کے ایجابی علوم" (صفحہ ۷) میں لکھتے ہیں کہ غیر ممیز کے اندر ممیز کا ارتقا، غیر معین کے اندر معین کا ارتقا اور غیر مربوط کے اندر مربوط کا ارتقا عمل میں آتا ہے ۔ تسلسل کا نظم نہ تو اجزا سے کل کی طرف ہے نہ کل سے اجزا کی طرف بلکہ نسبتاً کم تر ممیزہ، کم تر معینہ، کم تر مربوط کل سے نسبتاً بیشتر ممیزہ، بیشتر معینہ، بیشتر مربوط کی طرف ہے ۔ ایسے ارتقا کا مفہوم یہ ہے کہ تمام تغیرات اور تبدلات جو گنوں کے ارتقائی مجموعہ کی شکل میں ہوتے ہیں وہ سب "پرکرتی" کے اندر ہوتے ہیں ۔ لاانتہا حقائق پر مشتمل پرکرتی غیر محدود ہے اور اگر اس میں خلل واقع ہوا ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ سب کی سب مضطر ہو گئی ہیں ۔ یا گنوں کے تمام مجموعہ پرکرتی میں توازن کی حالت سے منتشر ہو گیا

ہے۔ بلکہ اس سے یہ مراد ہے کہ فکر اور مادہ پر مشتمل گنوں کی کثیر تعداد الٹ گئی ہے۔ جب یہ گُن توازن سے ہٹ جاتے ہیں تو پہلی بار وہ خود کو ایک دوسرے اجتماع میں جمع کرنے لگتے ہیں۔ اور پھر ایک دوسرا اجتماع اختیار کرتے ہیں۔ اسی طرح سلسلہ جاری رہتا ہے۔ لیکن ایسا تغیر مجموعی تعداد کی بناوٹ میں اس طرح واقع نہیں ہوتا کہ بعد میں آنے والے مجموعے اول کے مجموعوں کو دباتے ہوئے نظر آئیں یا اول الذکر کے وجود میں آنے سے موخر الذکر فنا ہو جائیں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ایک منزل دوسری منزل کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ دوسری منزل پہلی منزل کے حقائق کی جدید منزل کا نتیجہ ہے۔ پہلی منزل کے حقائق کی خامی جب جدید مجموعہ کو دوسری منزل کے طور پر بنانے میں کام آتی ہے تو اس کمی کو پرکرتی دور کر دیتی ہے۔ مجموعے کی تیسری منزل دوسری منزل کے حقائق سے واقع ہوتی ہے تو دوسری منزل کی خامی کو پہلی منزل اور پہلی منزل کی "خامی" کو "پرکرتی" دور کر دیتی ہے۔ اس طرح ایک دوسرے کے تکملوں سے ارتقائی عمل جاری رہتا ہے جب تک کہ ہم اس کی آخری حد تک نہیں پہنچ جاتے جہاں کسی نئے جوہر کا ارتقا نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ اشیا کا محض کیمیائی و طبعی تغیر ہوتا ہے جن کا پہلے سے ہی ارتقا ہو چکا ہے۔ سانکھیہ میں ارتقا سے مراد وجود کے مقولات کا نشوونما ہے نہ کہ طبعی، کیمیاوی، حیاتی یا نفس جواہر کی کیفیت کے تغیرات۔ پس ارتقا ہر منزل ذات کے مستقل مقولے کے طور پر ہے اور بعد میں آنے والی منزلوں کے ممیزہ مربوط اجتماع کا احاطہ عمل پیش کرتی ہے۔ اس لیے یہ کہا گیا ہے کہ ارتقائی عمل کو نئی منزلوں کا امتیاز متصور کرنا چاہیے جو سابق منزلوں میں تیار ہوئی ہیں۔

لیکن پرکرتی میں کس طرح اور کیوں یہ خلل پیدا ہوا۔ یہ مسئلہ سانکھیہ میں بہت پیچیدہ ہے۔ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ پرکرتی یا گنوں کا کل مجموعہ پرشوں سے اس طرح ملا جلا ہے اور بے جان پرکرتی میں ایسی ذاتی غایتیت یا مجہول مقصد ہے کہ اس کا تمام ارتقا اور تغیرات مختلف پرشوں کی خاطر واقع ہوتے ہیں کہ وہ اپنے تجربے سے لذات سے لطف اندوز ہوں اور الم برداشت کریں اور آخر کار ان کو کامل آزادی یا مکتی حاصل ہو۔ یہ کثیر عالم پرکرتی کی پرسکون حالت دیر لیے، میں واپس ہو جاتا ہے جبکہ تمام پرشوں کے کرم بحیثیت مجموعی ہوتے ہیں کہ تمام تجربے عارضی طور پر رُک جائیں۔ ایسے وقت میں مرکب گُن بتدریج ٹوٹتے ہیں اور پیچھے کی جانب حرکت ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ہر ایک چیز گنوں کی ابتدائی اور غیر تکملہ حالت میں تحلیل ہو جاتی ہے جب کہ ان کی باہمی مخالفت ان کے توازن کا باعث ہوتی ہے۔ یہ توازن صرف ایک انفعالی حالت نہیں ہے بلکہ ایک شدید فعلیت اور تناؤ کی حالت ہے۔ لیکن یہ فعلیت نئی نئی چیزوں اور کیفیتوں کی پیدائش کی طرف نہیں لے جاتی ہے۔ اور نئی پیداوار کا طریقہ ملتوی ہو جانے سے یہ فعلیت اس حالت توازن کو دہراتی ہے اور کوئی نئی پیداوار نہیں ہوتی۔ نہ کوئی تغیر ہوتا ہے۔ اس طرح پرلئے، کی حالت

غایتیت یا گنوں کے مقصد کا التوا ہے، نہ گنوں کے ارتقا کے طریقہ کا کامل وقفہ ہے۔ "پرلئے" کی حالت تو سنسار کے چکر کی ایک منزل بھی ہے کیونکہ وہ پرشوں کے مجموعی کرموں کی طلب کو پورا کرنے کے لیے پیدا ہوتی ہے اور اس نوبت پر بھی گنوں کی فعلیت خود کو پیدائش کے التوا کی حالت میں باقی رکھتی ہے۔ لیکن مکتی (نجات) کی حالت یقیناً بالکل جداگانہ ہے۔ اس لیے کہ مکتی پائی ہوئی روحوں کے تعلق سے اس منزل میں گنوں کی حرکت ہمیشہ کے لیے بالکل رک جاتی ہے لیکن یہ سوال تو اب بھی باقی رہتا ہے کہ توازن کی حالت کو توڑنے والا کون ہے۔ سانکھیہ جواب دیتا ہے کہ پرش کے ماورائی یا غیر مکانی اثر کی وجہ سے توازن کی حالت میں خلل واقع ہوتا ہے دیوگ کا جواب یقیناً اس سے مختلف ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ پرکرتی کے توازن میں خلل ایشور کے ارادے سے ہوتا ہے جس سے نئی تخلیق ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ پرش کے اثر کے کچھ معنی ہیں تو یہ ہیں کہ گنوں میں ایک ذاتی غایتیت بالقوہ موجود ہے کہ ان کی تمام حرکت اور تغیر اس لیے ہیں کہ وہ پرشوں کی اغراض کی خدمت کر سکیں۔ اس طرح جب پرشوں کے کرموں نے مطالبہ کیا کہ تمام تجربہ معطل ہو جائے جب تک کہ "پرلئے" ہے اور اس کے ختم ہونے پر "پرکرتی" کا وہی ذاتی مقصد پرشوں کے تجربوں کی موزوں دنیا کی بناوٹ کے لیے بیدار ہو جاتا ہے جس کے ذریعہ اس کی پر سکون حالت مضطر ہو جاتی ہے۔ یہ دوسرا طریقہ پرکرتی کی ذاتی غایتیت پر نظر ڈالنے کا ہے جس کا مطالبہ ہے کہ "پرلئے" کی حالت رک جائے اور عالم کے ارتقا کی فعلیت کی حالت شروع ہو جائے۔ پس یہ پرکرتی کی ذاتی غایت نے پرلئے کی حالت کو پیدا کیا اور پھر وہ تخلیقی کام کے لیے ٹوٹ پڑی۔ پرکرتی میں بھی فطری تغیر ہے جو دوسرے نقطۂ نظر سے پرشوں کا ماورائی اثر خیال کیا جا سکتا ہے

سب سے پہلے پرکرتی کا ارتقائی معلول ستوا گن (فہمی مواد) کے غلبہ سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ دا ی سب سے ابتدائی حالت ہے جس سے باقی تمام عالم پیدا ہوا ہے اور یہ وہ حالت ہے جس میں ستوا گن کا مادہ غالب ہے۔ اس لیے اس کے اندر تمام پرشوں کے نفس (بدھی) داخل ہیں جو پرلئے کے وقت پرکرتی میں گم ہو گئے تھے۔ ارتقا کی اس حالت کو، جو پرشوں کی مجموعی بدھی پر مشتمل ہے "بدھی تتو" کہا جاتا ہے۔ یہ وہ حالت ہے جس میں تمام افراد کی بدھی داخل یا شامل ہے۔ انفرادی پرشوں کے انفرادی نفس ایک طرف تو "بدھی تتو" سے مکمل کئے جاتے ہیں اور دوسری طرف اپنے خصوصی پرشوں سے متلازم ہیں۔ جب بدھی کا "پرکرتی" سے جدا ہونا شروع ہوتا ہے تو بدھی کے ارتقا کی دوسری چیزیں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہمیں سمجھایا جاتا ہے کہ جب ایک بار پرشوں کی خدمت کے لیے بدھی کا تغیر متاثر ہوتا ہے تو پرکرتی سے جو دوسرے راست تغیرات واقع ہوتے ہیں وہی راستہ اختیار کرتے ہیں جو بعض بدھیوں

کے ظاہر ہونے سے ایک بار پیدا ہوا تھا۔ پرکرتی کے دوسرے تغیرات وقوع میں آتے ہیں۔ ان میں ستوا گن کا غلبہ ہوتا ہے اور ان کی بناوٹ بھی ویسی ہوتی ہے جو اولین بدھی میں تھی۔ پس پرکرتی سے پہلے تو بدھی کا تغیر ہوتا ہے۔ بدھی کی اس منزل کو سب سے عام منزل سمجھنا چاہیے جس میں افراد کی تمام بدھی شامل ہے اور بالقوۃ تمام مادہ شامل ہے جس سے یہ کثیف عالم بنا ہے۔ اس نظر سے غور کرنے سے اس کا وجود سب سے زیادہ وسیع اور سب سے عام ہو جاتا ہے جس میں تمام مخلوق داخل ہے۔ اس لیے اس کو "مہت" (بڑا) کہتے ہیں۔

مہت تتو کے ایک بار پیدا ہو جانے سے تین طریق پر تین مختلف قسم کے تموجات مزید تغیرات پیدا کرتے ہیں جن سے ستوا گن کا غلبہ اور تموگن کے غلبے کا اظہار ہوتا ہے۔ جب مہت کی بنا پر تم، رج، ستوا کے غلبے کے تین متوازی میلانات مضطر ہو جاتے ہیں تو اس حالت کو "اہنکار" کہا جاتا ہے اور مذکورہ بالا تین میلانات تاسک اہنکار یا بھوتادی، راجسک یا تیجس اہنکار، اور ویئکارک یا ساتوک اہنکار کہلاتے ہیں۔ راجسک اہنکار خود ایک نیا غلبہ نامزد نہیں کر سکتا۔ یہ صرف ستوگن اور تموگن کے غلبے کے تغیرات کی امداد کرتا ہے۔ اول الذکر کے غلبے کا نشو و نما دیکھنا آسان ہے کہ یہ صرف بدھی کی زیادہ معینہ حالت کا مفروضہ ہے۔ کیونکہ بدھی ستوا کے غلبے کے تغیر کا نتیجہ ہے۔ ستوا گن کے نشو و نما کے طریقہ پر مزید نشو و نما رجوگن کی مدد سے ہوتا ہے جبکہ بدھی نفس کے طور پر خود کو مخصوص طریقوں پر معین کرتی ہے۔ بدھی کا اولین نشو و نما اس طریقے پر ساتوک یا ویئکارک اہنکار کہلاتا ہے۔ یہ اہنکار بدھی کے نشو و نما کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ ایسے شعور کا مادہ پیدا کرے جیسا کہ "میں" یا "میرا" اور اس کو پہلی منزل یعنی بدھی سے تیز کرنا چاہیے جس کا کام محض ایسی سمجھ ہے کہ "یہ ہے"۔

انانیت یا اہنکار علم شعور کا خصوصی اظہار ہے جو کسی تجربہ کو "میرے" کے طور پر قبول کرتا ہے۔ اس لیے انانیت کا کام "ابھیمان" یا اپنے حق پر اصرار کرنا ہے۔ اس اہنکار سے پانچ علمیہ حواس باصرہ، لامسہ، شامہ، ذائقہ، سامعہ اور پانچ عملیہ حواس، تقریر، ہاتھ کو حرکت دینا، چلنا، اخراج کی حس اور پیدا کرنے والی حس وجود میں آتے ہیں۔ "پران" (دوحرکی قوت، علمیہ اور عملیہ) دونوں حواس کی امداد کرتے ہیں اور یہ بطور حیات بدھی کی تحریک کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔ انفرادی اہنکار اور انفرادی حواس دونوں بدھی سے منسوب ہیں جن سے وہ وجود میں آتے ہیں اور اس طرح ہر ایک بدھی سے اپنے اہنکار کے مجموعہ اور حس ارتقائی معلولات کو ساتھ لے کر ایک کائنات اصغر بنتی ہے جو دوسری مماثل بدھی مع ان کے متحد مجموعوں کے بالکل جدا ہوتی ہے جس حد تک کہ علم حس اخراور انانیت کے تحت ہے؛

وہ تو ہر شخص کا الگ الگ ہے لیکن جہاں تک کہ نفس عامہ کا تعلق ہے جو حس علم سے جُدا ہے وہ تمام بُدھیوں کے مجموعہ یا بُدھی تتو میں شامل ہے۔

اب تک پرکرتی اور اس کے معلولات کو جس طرح پیش کیا گیا ہے۔ اس کی وضاحت ایک تمثیل کے ذریعہ کی جائے تو سانکھیہ کے مشکل مسائل کو آسانی کے ساتھ سمجھایا جاسکتا ہے۔ پرکرتی کے تین گنوں کی حالت ہموار یا "سامیہ اوستھا" کو انسان کی گہری نیند سے تشبیہ دی جاسکتی ہے۔ گہری نیند کے بعد جب آنکھ کھلتی ہے تو سب سے پہلے یہ احساس ہوتا ہے کہ اس کی حالت پتھر جیسی تو نہیں ہے جیسی کہ گہری نیند میں تھی بلکہ بیداری کا ایک غیر واضح اندازہ ہوتا ہے لیکن یہ کوئی مخصوص احساس نہیں ہوتا کہ "میں کیا ہوں" یا میرے گرد و پیش کیا چیزیں ہیں۔ سانکھیہ کی اصطلاح میں اس حالت کو مہت تتو یا بدھی کہہ سکتے ہیں۔ اس میں گنوں کی ہموار حالت باقی نہیں رہتی بلکہ رجوگن اور تموگن دبے رہتے ہیں اور ستوا گن غالب ہوجاتا ہے۔ اس لیے بُدھی کی حالت میں نور ہوتا ہے اور یہ نور قائم رہتا ہے۔ جب کسی چیز کا یقین کیا جاتا ہے اس وقت بھی نفس بھٹکتا نہیں بلکہ اس کو قیام نصیب ہوتا ہے۔ یہ حالت بھی بدھی کی ہے۔ بدھی کی حالت میں انفرادیت نہیں ہوتی۔ یہ تو ایک ہموار آنند اور منور حالت ہے۔ لیکن جب اس میں تبدیلی ہوتی ہے تو انفرادیت کا آغاز ہوجاتا ہے اس کو "اہنکار" کہتے ہیں۔ مثلاً گہری نیند میں آدمی پتھر جیسا پڑا رہتا ہے۔ دوسری حالت محض گیان یا بُدھی کی ہے۔ تیسری حالت میں اس کو یہ گیان ہوتا ہے کہ "میں کچھ ہوں"۔ اس "میں" کے گیان کا نام اہنکار ہے۔ اور یہ اس صورت سے ظاہر ہوتا ہے کہ "میں" نے جانا یہ چیز "میری" ہے۔ اہنکار کی حالت بہر حال صرف اس گیان کی ہے کہ "میں" کچھ ہوں۔ جب ظہورات موجود ہوجاتے ہیں تو ان کے ساتھ "میرا" "مجھ کو" وغیرہ کے تعلقات کا علم ہوا کرتا ہے۔

اس امر کی وضاحت کی جاچکی ہے کہ اہنکار پرکرتی کا معلول ہے۔ پرکرتی نے ہی پہلی صورت بدھی کی اختیار کی تھی اور دوسری اہنکار کی۔ اس لیے پرکرتی کے تین گن یعنی ست، رج اور تم اس میں بھی موجود ہیں اور ان سے تین طرح کی تخلیق ہوتی ہے۔

اہنکار کے ستوگن کے حصہ سے "من" پیدا ہوتا ہے جس کا کام یہ ہے کہ ایک ارادہ کرے اور دوسرا ارادے کو نسخ کرے۔ جب ہم کسی چیز کو دیکھتے ہیں اور سوچتے ہیں کہ یہ کیا چیز ہے تو سمجھنا چاہیے کہ من اپنا کام کر رہا ہے۔ حاسے معروضات کا علم اندر لاتے ہیں تو من اس کی جانچ کرتا ہے۔ گزشتہ علم سے اس کی نسبت جوڑتا ہے۔ گویا اپنے رنگ میں رنگین کرتا ہے اور بعد میں بُدھی کے سامنے پیش کرتا ہے۔ بُدھی۔ اہنکار اور من ان تینوں کو "انتہ کرن" یا حاسہ باطن کہا جاتا ہے۔

اہنکار کے رجوگن کے حصّہ سے پانچ گیان اندریاں اور پانچ کرم اندریاں یعنی علمیہ حاسے اور پانچ عملیہ حاسے پیدا ہوتے ہیں جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔

اہنکار کے تموگن جزو سے پانچ "تن ماترا" یا خالص لطیف جوہر پیدا ہوتے ہیں جن کے نام بالترتیب یہ ہیں، شبد یعنی آواز، سپرش یعنی لمس، روپ یعنی رنگ و صورت، رس یعنی ذائقہ، گندھ یعنی بو۔ یہ وہ لطیف معروضات ہیں جن کا علم علمیہ حاسوں کو ہوتا ہے اور عملیہ حواس جن پر اپنا کام انجام دیتے ہیں۔ چونکہ گیان اندریاں اور تن ماترا صرف ایک اہنکار کے معلولات ہیں اس لیے یہ سب ایک ہی مادہ سے بنی ہوئی ہیں اور درحقیقت ایک ہی چیز ہیں۔ فرق ہے تو ان کے مفوضہ کام میں ہے۔ اہنکار کی یہ مختلف پیداواریں تینوں گنوں کے مختلف ارتقا پانے سے ظہور میں آتی ہیں۔ ان سب کی آخری علت پرکرتی ہے۔ بدھی، اہنکار اور پانچ تن ماترا علت بھی ہیں اور معلول بھی کیونکہ پرکرتی سے بدھی، بدھی سے اہنکار اور اہنکار سے پانچ تن ماترا پیدا ہوتے ہیں

من، اندریوں اور تن ماتراؤں کو ذہن نشین کرنے کا بھی وہی طریقہ نہایت آسان ہے جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ یعنی جب ہم نیند سے بیدار ہوتے ہیں تو انانیت قائم ہونے لگتی ہے اور ایک طرف تو کثیر نظارے نظر سے گزرنے لگتے ہیں اور معروضات کا ہجوم ہو جاتا ہے۔ ان ہی کو تن ماترا کہہ سکتے ہیں۔ دوسری من اور علمیہ حاسے ان معروضات کا ادراک حاصل کرتے ہیں، تیسری طرف عملیہ حاسے ان معروضات پر اپنا عمل شروع کر دیتے ہیں۔ اس طرح عالم، علم اور معلوم کا سلسلہ قائم ہو جاتا ہے۔

پانچ تن ماترا یا خالص لطیف جواہر سے پانچ "مہا بھوت" یا کثیف عناصر پیدا ہو جاتے ہیں۔ یعنی شبد تن ماترا سے آکاش یا ایتھر نمودار ہوتا ہے جس کا مخصوص گن آواز ہے۔ سپرش تن ماترا سے وایو یا ہوا ظہور میں آتی ہے جس کے دو خاصے ہیں یعنی آواز اور لمس۔ روپ تن ماترا سے تیج یا آگ پیدا ہوتی ہے جس کے تین خاصے ہیں، یعنی آواز، لمس اور رنگ و صورت۔ رس تن ماترا سے جل یا پانی پیدا ہوتا ہے جس کے چار خاصے آواز، لمس، رنگ و صورت اور ذائقہ ہیں۔ گندھ تن ماترا سے پرتھوی یا خاک پیدا ہوتی ہے جس کے پانچ گن ہیں یعنی آواز، لمس، رنگ و صورت، ذائقہ اور بو۔

پانچ مہا بھوت یا کثیف عناصر محض معلول ہیں۔ یعنی اس سلسلہ ارتقا میں ان کا درجہ ایسی سطح پر ہے کہ یہ کسی اور معلول کی علت نہیں ہو سکتے۔ عام طور پر لوگ سمجھتے ہیں کہ ان ہی عناصر سے کائنات کی تخلیق ہوئی ہے۔ لیکن سانکھیہ کے نظریہ کے مطابق کائنات، مہا بھوت یا کثیف عناصر سے کوئی مختلف شے نہیں ہے۔ مثلاً اس زمین پر جو معدنیات، نباتات اور حیوانات وغیرہ نظر آتے ہیں وہ سب خاک کے عنصر کی دوسری شکلیں ہیں۔ اس سے کوئی علیحدہ چیز نہیں۔ کثیف عناصر

نے اپنے سے مختلف کوئی نئی چیز نہیں پیدا کی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کو محض معلول کہا گیا ہے۔

ذیل میں کائنات کے ارتقا کا ایک خاکہ دیا جاتا ہے۔

پرکرتی پُرش

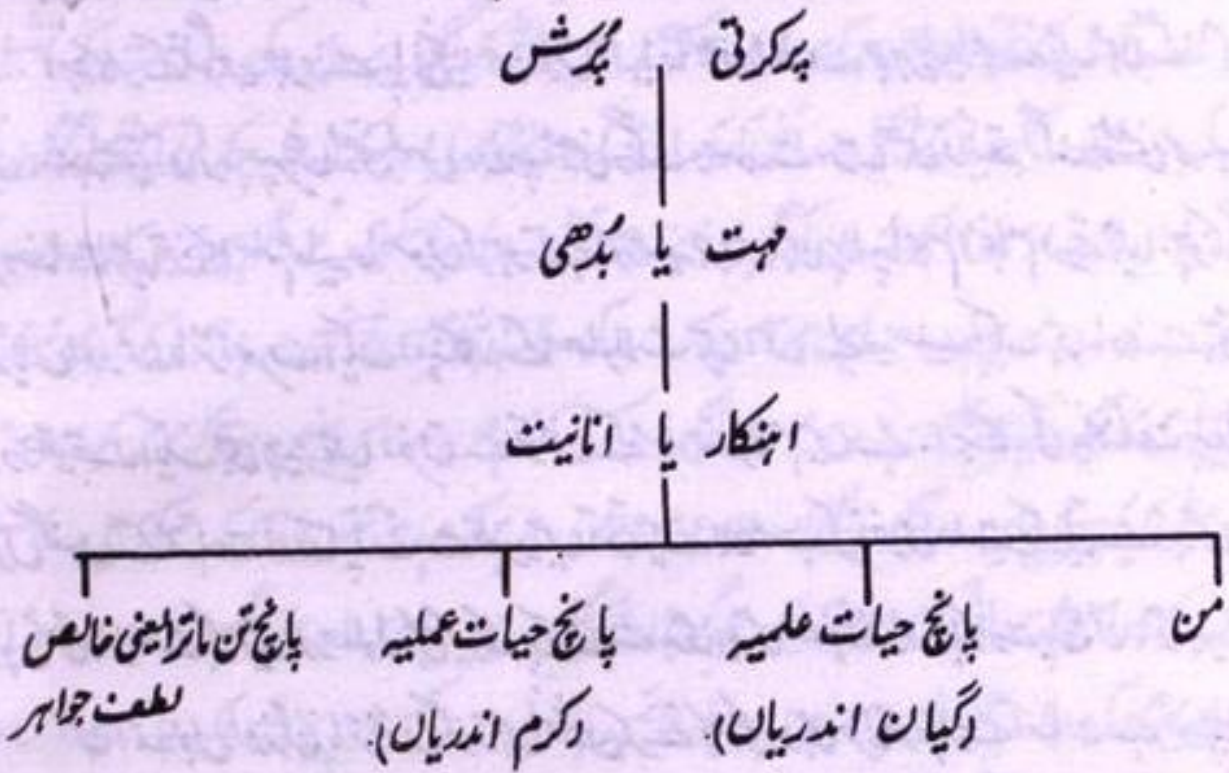
مہت یا بُدھی

اہنکار یا انانیت

من

پانچ حیات علمیہ (گیان اندریاں)

پانچ حیات عملیہ (کرم اندریاں)

پانچ تن ماترا یعنی خالص لطیف جواہر

پانچ مہا بھوت یعنی کثیف عناصر (اثیر۔ ہوا۔ آگ۔ پانی۔ خاک)

پرکرتی ان ارتقائی معلولات میں کیونکر خلل پیدا کر کے دوسرے ارتقائی معلولات بناتی ہے، جبکہ مہت سے تن ماترا بنتے اور تن ماتراؤں سے عناصر یا سالمات پیدا ہوتے ہیں تو کس طرح مہت اور تن ماترا کے نقص کی تلافی پرکرتی کرتی ہے یا وہ کونسا اصول ہے جو ان تغیرات کی رہنمائی کرتا ہے جو سالمی منزل میں پیدا ہوتے ہیں۔ سانکھیہ کا قول ہے کہ پوری توانائی اپنے حال پر قائم رہتی ہے جبکہ عالم بنتا ہے۔ علت و معلول کم و بیش اس آخری توانائی کی بنائی ہوئی صورتیں ہیں۔ علل کے مجموعوں میں معلول کے مجموعے بالقوۃ موجود رہتے ہیں۔ صرف ترکیب کا تغیر ہوتا ہے۔ اس سے گن کی پوشیدہ قوتوں کا ظہور ہوتا ہے لیکن اس سے کوئی نئی چیز پیدا نہیں ہوئی جو کہ مادی علت کہلاتی ہے۔ وہ تو قوت کو پیدا کرنے کی استعداد یا ذریعہ ہے۔ یہ طاقت توانائی کی غیر ظاہر یا بالقوۃ صورت ہے جو معلول میں آجاتی ہے لیکن اس مادی علت کو عمل میں لانے کے لیے چند شرائط کے موافق ہونا لازمی ہے۔

سانکھیہ کے نظریہ علت و معلول کو سمجھنے کے لیے ایک بدیہی اصول مدنظر رکھنا چاہیے کہ یہ نیلیے شاستر کی طرح "است کاریہ واد" کا قائل نہیں ہے اس کا تو یہ دعوا ہے کہ نیستی

سے ہستی کی پیدائش کبھی نہیں ہو سکتی اور نہ ہستی کبھی معدوم ہو سکتی۔ اس لیے یہ سمجھا جاتا ہے کہ تمام اشیائے کائنات میں علت و معلول کی نسبت ہے اور ہر ایک معلول بالقوۃ اپنی علت میں پہلے سے ہی موجود رہتا ہے اور حالات کے فراہم ہونے پر اس کا ارتقا ہو جاتا ہے۔ اس کو ست کاریہ واد" بھی کہتے ہیں۔ یعنی معلول کوئی نیستی نہیں ہے بلکہ غیر ظاہر طور پر علت میں اپنی ہستی رکھتا ہے۔ مثلاً تل میں تیل، پتھر میں بت اور دودھ میں چھاج۔ ان میں علت کا عمل محض اس قدر ہے کہ معلول کی غیر ظہوری حالت کو نمایاں کر دیتی ہے۔

بُدھ کے حامی بھی سانکھیہ کی طرح تغیر کے قائل ہیں لیکن اول الذکر کے نزدیک تغیر کا کوئی بھی پس منظر نہیں ہے۔ اس لیے ہر تغیر بالکل جدید ہوتا ہے جب وہ گزر جاتا ہے تو دوسرے ہی لمحہ میں تمام تغیر بالکل فنا ہو جاتا ہے۔ یہ صرف گزر جانے والی صورتوں اور کیفیات کے دھرم یا ظہورات ہیں لیکن کوئی مستقل دھرم یا جوہر نہیں ہے۔ سانکھیہ کے نزدیک بھی دھرم میں برابر تغیر ہے لیکن وہ دھرم کے مستقل حقائق کی شرطوں کا اظہار کرتے ہیں۔ حقیقت کی ترتیب اور شرطوں میں برابر تغیر ہوتا ہے۔ لیکن خود حقیقت غیر متغیر ہے۔ بُدھ کے حامیوں کے نزدیک معلول عدم ہے۔ وہ ایک وقت میں ہے۔ دوسرے وقت میں نہیں ہے۔ ان کے نظریہ علت اور شونیہ واد کے باعث ویدانت ان کو دہریہ کہتے ہیں اس لیے اس اصول کو سانکھیہ کے اصول کے مقابلہ میں "است کاریہ واد" کہا جاتا ہے۔ جینیوں کے نزدیک یہ دونوں اصول نسبتی طور پر صحیح ہیں۔ ایک نظریہ سے "ست کاریہ واد" صحیح ہے اور دوسرے نظریہ سے "است کاریہ واد" صحیح ہے۔ سانکھیہ نقطۂ نظر کہ علت مسلسل معلولات میں اپنی قلب ماہیت کر دیتی ہے۔ اصطلاحاً پرینام واد کہلاتا ہے۔ اس کے برخلاف ویدانتی زاویہ نگاہ "وِورت واد" کہلاتا ہے کہ علت ہمیشہ جیسی کی تیسی قائم رہتی ہے اور جن کو ہم معلول کہتے ہیں وہ تو صرف مایا ہے اور نام اور صورت کی غیر حقیقی یا وہمی شکلیں ہیں۔ ویدانت اور سانکھیہ کے نظریات تعلیل بعض وقت ست کاریہ واد کہلاتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ چند فاضل شارحین نے بیان کیا ہے کہ صرف ویدانت کے نظریہ تعلیل کو ست کاریہ واد کہنا چاہیے جس کی رو سے صرف علت کا وجود ہی صحیح ہے اور تمام معلول تو علت کی وہمی شکلیں ہیں لیکن سانکھیہ کے نزدیک تو معلول بھی علت میں بالقوہ حالت میں موجود رہتا ہے اور اس لیے وہ بھی صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پُرش چونکہ خالص شعور ہے اور گُن غیر عقلی لطیف جوہر ہیں تو ان میں تعلق کیونکر پیدا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ پرش انفعالی ہیں اور خالص فہم ہیں جن کو مایا کی چھو بھی نہیں گئی ہے تو پرش کو گُن کی کیا ضرورت اور ان سے کس قسم کی خدمت گذاری لاحق ہو سکتی ہے۔ اس دشواری کو سانکھیہ نے پہلے سے ہی محسوس کیا تھا اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ گنوں کا ایک درجہ سنوا کہلاتا

ہے اور وہ پُرش کے شعور اور پاکیزگی سے بہت زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ یہاں تک کہ پرش کا شعور اس میں منعکس ہو سکتا ہے اور اپنے غیر عقلی تغیرات کو اس طرح ظاہر کرتا ہے گویا کہ وہ عقلی ہیں۔ پس ہمارے تمام خیالات اور دوسرے جذباتی یا ارادی اعمال واقعتاً بدھی یا چِت کے غیر عقلی تغیرات ہیں جن میں ستوا کا غلبہ ہے۔ لیکن پرش کے عکس کے اثر سے بدھی میں وہ ایسے معلوم ہوتے ہیں گویا کہ عقلی ہیں۔ سانکھیہ یوگ میں پرش کی تشریح راست اس کے ذاتی شعور کی بنا پر نہیں کی جاتی بلکہ اس کے وجود کا معاملہ تو اشاج اور عنایتی بنیادوں اور اخلاقی ذمہ داری کے اسباب پر رکھا گیا ہے۔ ازلی جہالت کی وجہ سے ایک گڑبڑ پیدا ہو گئی ہے اور بدھی کے تغیر پذیر احوال کو شعوری خیال کیا جا رہا ہے۔ مزید براں بدھی کے اندر بدھی کے یہ تغیرات پرش کے عکس سے کچھ اس طرح متلازم ہو کر اس قابل ہو جاتے ہیں کہ ان کی تعبیر پرش کے تجربوں کے طور پر کی جاتی ہے۔ بدھی پر پرش کے شعور کے عکس کے نتیجہ کے طور پر پُرش یہ نہیں سمجھ سکتا کہ بدھی کے کلی تغیرات سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے لیکن بدھی چونکہ پرش کے مانند شفاف ہے۔ اس لیے پُرش بدھی کے تغیرات کو اپنی ذات سے تمیز کرنے سے قاصر رہتا ہے اور ایسی تمیز کو اپنے ہاتھ سے کھو دینے کی وجہ سے پُرش بدھی سے وابستہ ہو جاتا ہے اور ہمیشہ اس صداقت کو سمجھنے سے قاصر رہتا ہے کہ بدھی اور اس کے تغیرات اس سے بالکل غیریت رکھتے ہیں۔ بدھی سے پُرش کا عدم امتیاز جو خود بدھی کا ہی ایک انداز ہے۔ اس کو سانکھیہ کی "اودیا" یا جہالت کہنا چاہیے۔ یہی تمام تجربوں اور مصیبتوں کی جڑ ہے۔

یوگ کی رائے اس سے کچھ مختلف ہے۔ اس میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ پرش اپنے کو بدھی سے نہ صرف فرق کرنے سے قاصر ہے بلکہ درحقیقت بدھی کے تغیرات کو اپنے تغیرات سمجھتا ہے۔ یہ اختلاف غیر ادراک نہیں بلکہ واقعی علم باطل ہے کہ ہم پرش کو وہ سمجھیں جو کہ وہ نہیں ہے۔ وہ تغیر پذیر، ناپاک اور پُر الم کو مادی پرکرتی یا بدھی کو غیر تغیر پذیر، پاک، مسرت افزا موضوع مان لیتا ہے۔ وہ غلطی سے بدھی کو اپنی ذات سمجھتا ہے۔ اس کو پاک، مستقل اور مسرت دینے والی سمجھتا ہے۔ یہ یوگ کے نزدیک "اودیا" یا جہالت ہے۔ یہ بدھی جو پُرش سے متلازم ہوتی ہے اس پر اس اودیا کا غلبہ ہوتا ہے اور جب تک ایک جنم سے دوسرے جنم میں وہی بدھی اس پُرش سے وابستہ ہوتی ہے تو وہ اس جہالت کو آسانی سے ترک بھی نہیں کر سکتی۔ اگر اس دوران میں "پرلیے" واقع ہو جائے تو بدھی پرکرتی میں غرق ہو جاتی ہے اور جہالت اس کے ساتھ سو جاتی ہے۔ جب دوبارہ پیدائش کے آغاز میں انفرادی بدھی پُرش سے متلازم ہو کر پیدا ہوتی ہے تو پرانی جہالت اس کے اثر سے ظاہر ہو جاتی ہے اور بدھی انہی پُرشوں سے مل جاتی ہے جن سے وہ "پرلیے" سے قبل وابستہ تھی۔ اس سے کائنات کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ جب کسی شخص کی جہالت صحیح علم کے سبب معدوم

ہو جاتی ہے تو بدھی پُرش سے تعلق پیدا کرنے میں قاصر رہتی ہے اور اس طرح ہمیشہ کے لئے اس سے جُدا ہو جاتی ہے۔ یہی مکتی کی حالت کہلاتی ہے۔

سانکھیہ اور یوگ بُدھ کے حامیوں کی طرح تسلیم کرتے ہیں کہ زندگی میں تمام تجربے رنج و تکلیف دینے والے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ تموگن دکھ درد کی نمایندگی کرتا ہے، چونکہ تمام افعال کے مجموعوں میں تموگن کی کچھ نہ کچھ مقدار موجود ہوتی ہے۔ اس لیے تمام شعوری افعال ایک حد تک المی احساس سے بھرے ہوتے ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ عارضی لذّتوں کے احوال میں بھی گزشتہ کا الم موجود ہوتا ہے اور ہر ایک لذت میں بھی الم ہے کہ ہمیں اس کے ضائع ہونے کا خوف رہتا ہے۔ اس طرح آلام کا مجموعہ مسرتوں سے زیادہ ہے اور یہ لذتیں الم کی شدت کو قوی کرتی ہیں۔ انسان جس قدر عقلمند ہوتا ہے اسی قدر زیادہ اس کی استعداد ہوتی ہے کہ عالم اور اس کے تجربہ کو دُکھ سے بھرپور سمجھے۔ جب تک انسان اس صداقت کا قائل نہیں ہوتا کہ تمام الم ہی الم ہے اور عارضی لذت خواہ دنیاوی تجربہ سے پیدا ہوئی ہو یا ویدک یگیہ کی انجام دہی سے آسمانی تجربہ کی لطف اندوزی سے ہو، وہ الم کی جڑوں کو کسی طرح فنا نہیں کر سکتی وہ مکتی کے حصول یا الم کو بالکل فنا کرنے کے بارے میں فکر مند نظر نہ آئے گا۔ انسان کا فرض ہے کہ تمام لذّتوں کو الم کی طرف لے جانے والی سمجھے اور یہ بھی خیال کرے کہ کسی لذت کی تلاش یا دُکھ دُور کرنے کے معمولی طریقوں سے ہرگز دُکھ دُور نہیں ہو سکتا۔ اس کو تو دُنیا اور جنّت کی لذّتوں سے منہ موڑ لینا چاہیے۔ یگیہ وغیرہ کرنے اور ویدک رسوم کو انجام دینے سے مسرت ضرور ہوتی ہے لیکن چونکہ ان میں جانوروں کی قربانی کی جاتی ہے اس لیے کچھ نہ کچھ گناہ اور الم اس میں شامل ہوتا ہے۔ یعنی ان کا کرنا بھی مفید مطلب نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہ تو اس وقت ممکن ہے جب کہ انسان لذّتوں کو ترک کردے اور سوچ سکے کہ کس طرح الم کی جڑیں فنا ہو سکتی ہیں۔ صرف فلسفہ سے ہی معلوم ہو سکتا ہے کہ الم کی وسعت کیا ہے۔ یہ کیوں آتا ہے اور کس طرح دُور ہو سکتا ہے اور وہ کون سی حالت ہوگی جب وہ دُور ہو جائے گا۔ جس شخص نے الم کو چھوڑنے کا ارادہ کر لیا ہے اس کو چاہیے کہ وہ فلسفہ کی طرف متوجہ ہو تاکہ الم کے چھوڑنے کے وسیلے معلوم کرے۔

فلسفہ سانکھیہ میں الم کو جڑ سے اکھاڑنے کے طریقہ کی عملی تحقیقات سے بحث کی گئی ہے چونکہ تمام تجربے دُکھ ہی دُکھ ہیں اس لیے کوئی ایسا وسیلہ ہونا چاہیے جس سے تمام تجربے یک لخت موقوف ہو جائیں۔ موت کو ایسا وسیلہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ دوبارہ پیدا ہونا پڑتا ہے۔ جب تک چت یا نفس اور پُرش ملے جُلے رہیں گے ہماری تکلیفیں جاری رہیں گی۔ پس چت کو پُرش سے جُدا کرنا چاہیے۔ سانکھیہ کے نزدیک چت یا بدھی پُرش سے ملی ہوئی ہے کیونکہ وہ بدھی سے غیر ممیز ہے۔ پس ضروری ہے کہ ہم بدھی میں پُرش کے

حقیقی تصور کی نوعیت کو پیدا کرنے کے قابل ہوں جب پرش کا صحیح تصور بدھی میں پیدا ہو جاتا ہے تو وہ خود کو پرش سے جدا اور ممیز سمجھتی ہے اور اس سے بالکل الگ رہتی ہے۔ اس طرح جہالت فنا ہو جاتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بدھی پُرش سے منہ موڑتی ہے اور خود کو اس کے تجربوں سے وابستہ نہیں کرتی۔ جو الم طور پر الم سے مربوط ہیں۔ اور اس طرح پُرش اپنی اصل حالت میں رہتا ہے۔ فلسفہ سانکھیہ کے مطابق پرش کی نجات کے لیے صرف اتنا ہی کافی ہے۔ اور جب پرکرتی سے پُرش کو تمیز کرنے کا حقیقی علم پیدا ہو جاتا ہے تو پرکرتی جو تجربوں کے ذریعہ ایک جنم سے دوسرے جنم میں لے جا رہی تھی وہ اپنے آخری مقصد کی تکمیل کر لیتی ہے اور جب یہ آخری مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور پرش کے ذریعہ حقیقی علم حاصل ہو جاتا ہے تو پھر کبھی بھی پرکرتی پُرش سے وابستہ نہیں ہوتی۔

لیکن یوگ کی تعلیم و تربیت نجات حاصل کرنے کے لیے پُرش اور پرکرتی میں محض تمیز کرنے کے صحیح علم اور فلسفے کو کافی نہیں سمجھتی۔ بلکہ یہ ضروری ہے کہ بدھی کے تجربے کی تمام پرانی عادتیں اور اس کے تمام سنسکار ایک بار بالکل فنا ہو جائیں اور پھر کبھی ان کا احیا نہ ہو۔ اس منزل پر بدھی کی قلب ماہیت اپنی خالص ترین حالت میں ہو جاتی ہے اور یکساں طور پر پرش کی صحیح ماہیت کا عکس اس پر پڑتا رہتا ہے۔ اس کو وحدت (کیول) کے تجربے کی حالت کہا جاتا ہے جس کے بعد تمام سنسکار اور جہالت (اودیا) کی جڑ بالکل اکھڑ جانے سے چت پرش کو پکڑ رکھنے سے مجبور ہو جاتا ہے اور جیسے ایک پتھر کو پہاڑ کی چوٹی سے نیچے ڈھکیل دیا جائے ویسے ہی چت بھی اپنے مرکز پرکرتی میں تہ نشین ہو جاتا ہے۔ سانکھیہ اور یوگ دونوں اس نجات کی حالت کو "کیولیہ" یعنی وحدت یا تنہائی کہتے ہیں۔ سانکھیہ اس لیے کہتا ہے کہ تمام غم بالکل ختم ہو جاتے ہیں اور پھر کبھی اُبھرنے نہیں پاتے اور یوگ اس لیے کہتا ہے کہ اس حالت میں پُرش ہمیشہ بدھی کے بغیر اکیلا رہتا ہے (دیکھیے سانکھیہ کاریکا صفحہ ۶۸ - اور یوگ سوتر ۴ - ۳۴) پرانے سنسکاروں کو فنا کرنے کے لیے محض علم کافی نہ ہونے کی وجہ سے یوگ میں ایک تدریجی نصاب عمل ضروری ہے۔ یعنی ایک اعلیٰ زندگی اور بہتر طریقہ حیات کی مشق کا اس طرح انتظام کیا جائے کہ ادنیٰ زندگی کی عادتیں چھوٹ جائیں اور نفس باقاعدہ طور پر لطیف تر احوال کو اپنی فطرت بنالے اور یوگی جہاں تک ترقی کرتا جاتا ہے اس کو چاہیے کہ نئی اختیار کی ہوئی اچھی باتوں کو بھی چھوڑ کر اس سے بھی بہتر کے لیے کوشاں رہے اور اس طرح وہ حالت پیدا ہوتی ہے جہاں بدھی اپنے آخری کمال اور پاکیزگی میں جذب ہو جاتی ہے۔ اس منزل پر بدھی پرش کی صورت اختیار کر لیتی ہے جس سے آخری نجات حاصل ہو جاتی ہے۔

پہلے ویدک ادب میں یوگ کا لفظ حاسوں کو قابو میں رکھنے کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔

پتنجلی نے اپنے یوگ سوتر میں سے نفس کے جزوی یا کلی انسداد یا چت کے احوال کی یکسانیت کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ شدید جذبات سے بھی ایک طرح کا ارتکاز وجود میں آتا ہے مثلاً جب ایک خوفناک دشمن سے لڑائی ہو یا ناواقفیت سے دل بستگی ہو یا کوئی جبلت ہو۔ چت کے پہلے قسم کے ارتکاز کو کشپت یعنی مضطرب کہا جاتا ہے اور آخری قسم کو "پرموڑھ" یا جہالت کہا جاتا ہے۔ چت کی ایک قسم اور ہے۔ جیسا کہ عام آدمیوں میں ہوتی ہے کہ وہ ایک طرف تھوڑی توجہ کرتا ہے۔ پھر اس کو چھوڑ کر دوسری طرف توجہ کرتا ہے۔ اس کو "وکشپت" یا غیر مستقل نفس کہا جاتا ہے۔ چت کی ایک منزل ان سے اعلیٰ تر ہے اس سے ایک آدمی عرصہ تک ایک چیز پر توجہ قائم کر سکتا ہے۔ اس کو "ایکاگر" یا یکسوئی کی منزل کہا جاتا ہے۔ اس سے بھی اعلیٰ ایک منزل ہے جس میں چت کے اعمال پورے طور پر رک جاتے ہیں۔ یہ مکتی سے فوراً قبل واقع ہوتی ہے۔ چت کی اس حالت کو "نرودھ" کہا جاتا ہے۔ یوگ کا نصب العین یہ ہے کہ ان آخری دو منزلوں کو حاصل کیا جائے۔

چت کے پانچ طریق عمل (ورتی) ہیں (۱) "پرمان" یعنی گیان کی صحیح حالتیں جو کہ ادراک، انتاج اور مذہبی کتب کی شہادت سے پیدا ہوتی ہیں (۲) "ویپریا" یعنی غلط گیان اور دھوکا وغیرہ (۳) "وکلپ" یعنی تجرید، تعبیر و ترکیب اور مختلف اقسام کے تخیل (۴) "ندرا" یعنی نیند نفس کی وہ خالی حالت جہاں تموگن غالب ہوتا ہے (۵) "سمرتی" یعنی حافظہ۔

نفس کی یہ حالتیں (ورتی) ہمارے باطنی تجربہ پر مشتمل ہیں۔ جب یہ ہمیں سنسار میں جذبات کے ہیجان یا جوش اور ان کی تشفی کی طرف لے جاتی ہیں تو کلیشٹ یا تکلیف دہ یا تکلیف کی طرف لے جانے والی کہلاتی ہیں اور جب یہ ہمیں نجات کی طرف لے جاتی ہیں تو "اکلیشٹ" کہلاتی ہیں۔ خواہ ہم دنیا کی طرف جائیں یا دنیا سے نجات کی طرف جائیں۔ ہم اپنے احوال نفس کو کام میں لاتے ہیں۔ ہماری بری اور اچھی حالتیں باری باری سے ظاہر ہوتی ہیں اور جو حالت انتہائی خیر یا نجات کی طرف لے جانے والی ہو اس کو اچھی حالت سمجھنا چاہیئے۔

اس سے ہماری توجہ چت کی ایک اہم خصوصیت کی طرف مبذول ہوتی ہے کہ چت بعض وقت نیکی یا نجات کی طرف اور بعض وقت برائی یا سنسار کی طرف راغب ہوتا ہے اور جیسا کہ "ویاس بھاشیہ" میں کہا گیا ہے کہ وہ ایک ایسی ندی کے مانند ہے جو عذاب و ثواب کے دونوں طرف بہتی ہے۔ پرکرتی کا مقصد ہی یہ ہے کہ وہ انسان میں سنسار اور نجات کا میلان پیدا کرے۔

اس طرح اس خصوصیت کے مطابق بہت سے برے خیالات اور بری عادتوں کے درمیان بھی

اچھے اخلاقی ارادے پیدا ہو جاتے ہیں اور اچھی عادت اور اچھے خیالات کے درمیان بُرے خیالات اور بدسیرت میلانات پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس لیے انسان کے اندر نیک ہونے کا ارادہ کبھی نہیں گھٹتا اور یہ ایک فطری میلان ہے جو اتنا ہی قوی ہے جس قدر کہ لذتوں سے لطف اٹھانے کی خواہش ہوا کرتی ہے بلکہ یہ خصوصیت نمایاں ہے کیونکہ اس سے یوگ کے اخلاقیات کے بنیادی خیال کی تشریح ہوتی ہے اور اس امر کی وضاحت ہوتی ہے کہ نجات کی خواہش لذتی کشش یا الم کو روکنے کی خواہش سے متحرک نہیں ہوتی بلکہ یہ تو نفس کا ذاتی میلان ہے کہ راہ نجات کی پیروی کرے۔ بے شک اس راہ کو اختیار کرنے سے دکھوں کا دور ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ سانکھیہ کے نزدیک تمام کوششوں کا آخری مقصد حاصل کرنے کے لیے تین قسم کے دُکھوں کی مکمل اور مطلق فنا ضروری ہے۔ یعنی "ادھیاتمک دکھ" جو جسم کی بیماری یا غیر تشفی یافتہ جذبات نفس سے پیدا ہوتا ہے۔ آدھی بھوتک دُکھ جو کسی جانور وغیرہ یا خارجی نقصان سے پیدا ہوتا ہے اور آدھی دیوک دُکھ۔ جو دیوتاؤں یا بھوتوں سے پہنچایا جاتا ہے۔

اس راہ پر چلنے کا محرک نفس کا فطری مستقل میلان ہے۔ انسان ایک قوت رکھتا ہے جو اس کے چت میں جمع ہے اور وہ اس کو اس طرح کام میں لا سکتا ہے کہ یہ میلان بتدریج ترقی کر کے قوی سے قوی تر بنتا جائے اور بالآخر دوسرے میلان کو جڑ سے اکھاڑ دے۔ اس جدوجہد میں اس کی کامیابی لازمی ہے۔ کیونکہ پرکرتی آخری تحقیق کے لیے نجات کی آرزومند ہے (دیکھیے یوگ کی نفسیات مصنفہ ایس سین داس گپتہ کولسٹ۔ اکتوبر ۱۹۲۱)

یوگ کے دھیان کا مقصد یہ ہے کہ نفس مستقل ہو کر بتدریج نجات کے خیالات کی اعلا منازل کی طرف ثابت قدم ہو جائے۔ اس طرح کہ آہستہ آہستہ بُرے میلانات کمزور ہو جائیں لیکن قبل اس کے کہ نفس بلند تر دھیان کے لیے موزوں بنے یہ ضروری ہے کہ ادنا ناپاکیوں سے تزکیہ نفس کر لیا جائے۔ اس لیے جو شخص یوگی بننا چاہتا ہے اس پر لازم ہے کہ تمام جانداروں کو کسی قسم کا بھی نقصان نہ پہنچائے (اہنسا) کچی اور کامل صداقت شعاری اختیار کرے (ستیہ) چوری نہ کرے (آستیہ) شہوت کی مطلق ممانعت کو اپنا فرض سمجھے (برہمچریہ) سوائے شدید ضرورت کے کسی چیز کو قبول نہ کرنے کی عادت ڈالے (اپریگرہ) ان پانچ اصولوں کو مجموعی طور پر "یم" کہا جاتا ہے۔ پرہیزگاری کے ان اجتنابات کے ساتھ ساتھ نہا دھو کر بیرونی پاکیزگی (شوچ) اور باطنی پاکیزگی نفسی قناعت (سنتوش) گرمی سردی کی تکلیفوں کی برداشت، جسم ساکت رکھنا، گفتگو میں خاموشی اختیار کرنا (تپ)، فلسفہ کا مطالعہ (سوادھیائے) ایشور کا دھیان کرنا (ایشور پرندھان) بھی ضروری ہے۔ ان پانچ اصولوں کو "نیم" کہا جاتا ہے۔ ان میں مزید حسب ذیل اخلاقی ضوابط کا اضافہ کیا جاتا ہے یعنی

پرتی پکش بھاؤنا، میتری، کرونا، مودیتا، اپیکشا۔ پرتی پکش بھاؤنا سے یہ مراد ہے کہ اگر کوئی بُرا خیال دل میں آئے تو اس کو ایثار کے خیال سے بدل دے تاکہ بُرے خیالات کو موقع ہی نہ ملے۔ بہت سی بُرائیاں اس سبب سے پیدا ہوتی ہیں کہ ہم اپنے بھائیوں سے غیر دوستانہ روابط رکھتے ہیں۔ ان کو دور کرنے کے لیے صرف ان سے بچنا کافی نہیں ہے بلکہ یہ چاہیے کہ انسان اپنے جیسے انسانوں کے لیے دل سے اچھے خیالات روا رکھے۔ میتری کی مشق سے یہ مراد ہے کہ تمام انسانوں کو دوست سمجھے۔ اگر ہم ہمیشہ اس کا خیال رکھیں تو ہم "" سے کبھی بھی ناراض نہ ہوں گے۔ کرونا سے مراد یہ ہے کہ تکلیف میں بسر کرنے والوں کے ساتھ مہربانی کریں مودیتا سے یہ مراد ہے کہ تمام بنی نوع انسان کے لیے مسرت کا احساس قائم کیا جائے۔ اپیکشا یا صبر و تحمل کے احساس سے یہ مراد ہے کہ دوسروں کی طرف توجہ مبذول نہ ہو۔

جب "ویراگیہ" ہو جاتا ہے یعنی جب دنیاوی لذتوں سے بیزار ہو کر نفس قابو میں آجاتا ہے اور ویدک یگیوں کی انجام دہی اور ان کے موعودہ ثواب آخرت کے انعام و اکرام سے دست بردار ہو جاتا ہے اور نفس جب ان تمام ناپاکیوں سے پاک ہو کر یوگ کے دھیان کی مشق کرنے کے لائق ہو جاتا ہے تو وہ یوگی ایمان، اعتماد اور مقصد کے سرانجام کی قوت کے ساتھ مسلسل مشق یا ابھیاس سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔

جب نفس پاک ہو جاتا ہے تو اس کے لیے بیرونی اضطرار سے پریشان ہونے کے مواقع بہت کم ہو جاتے ہیں۔ ایسی منزل پر یوگی ایک قوی طرز نشست (آسن) اختیار کرتا ہے اور اپنے من کو اپنی پسند کی کسی چیز پر بھی یکسو کر سکتا ہے لیکن بہرحال ایشور کا دھیان قابل ترجیح ہے کیونکہ وہ خوش ہو کر یوگی کے راستہ سے بہت سی دشواریوں کو ہٹا دے گا جس کی وجہ سے کامیابی حاصل کرنے میں آسانی ہو جائیگی۔ لیکن اپنے نفس کی یکسوئی کی خاطر وہ یقیناً خود اپنی مرضی سے کسی چیز کو بھی اپنا دھیان جمانے کے لیے منتخب کر سکتا ہے۔ سمادھی کی دلجمعی اور یکسوئی کی چار حالتیں ہیں۔ یعنی وترک، وچار، آنند، آسمتا۔ ان میں سے وترک اور وچار کی دو دو قسمیں ہیں سوی ترک، نروترک، ساوچار اور نروچار۔ واچسپتی کے نزدیک تو آنند اور آسمتا کی بھی دو قسمیں ہیں۔ لیکن بھکشو اس سے انکار کرتا ہے۔ جب نفس اشیا پر توجہ کرتا ہے اور ان کے نام اور کیفیت کو یاد رکھتا ہے تو وہ ساوترک منزل کہلاتی ہے۔ جب پانچ تن ماتراؤں کے ساتھ ساتھ ان کی صفات کو یاد رکھتا ہے تو منزل ساوی چار کہلاتی ہے اور جب کسی ایک تن ماترا کے بغیر اس کی صفت پر غور کرتا ہے تو وہ منزل نروچار کہلاتی ہے لیکن آنند اور اسمتا کی حالتیں ان سے بلند تر ہیں۔ آنند کی حالت میں نفس بدھی اور حاسوں پر توجہ کرتا ہے جو لذت پیدا کرتے ہیں۔ اسمتا کی منزل میں بدھی تمام تغیرات سے الگ خاص جوہر

پر مرتکز ہوتی ہے۔ ان سب منازل میں ایسی چیزیں ہیں جن پر نفس شعور کے ساتھ توجہ کرتا ہے۔ اس لیے یہ سمپر گیات سمادھی یعنی چیزوں کے علم کے ساتھ سمادھی کہلاتی ہے اور آخری منزل اسمپر گیات سمادھی کہلاتی ہے۔ اس میں کوئی بھی معروض نہ رہنے سے نفس خالی ہو جاتا ہے۔ اس منزل میں ایک عرصہ تک رہنے کے بعد نرودھ کی کوئی حالت پیدا ہو کر قدیم بالقوۃ سنسکاروں کو فنا کر دیتی ہے جو دنیاوی واقعات کی وجہ سے مسلسل تجربہ میں آیا کرتے تھے۔ اس منزل پر صحیح علم کا ظہور ہوتا ہے جبکہ بدھی ایسی پاک اور خالص ہو جاتی ہے جیسے پرش اس کے بعد چت پرش سے ربط رکھنے کے قابل نہیں رہتا اور پرکرتی کی طرف واپس ہو جاتا ہے۔

ارتکاز کی ایسی مشق پر توجہ کرنے کے لئے یہ دیکھنا چاہیے کہ کہیں کوئی اضطراب تو باقی نہیں ہے۔ اس کو چاہیے کہ وہ ایک پر سکون مقام، جنگل یا پہاڑ کو پسند کرے، بڑی رکاوٹ تو خود سانس لینے کے عمل میں معلوم ہوتی ہے۔ اس کو "پرانایام" کی مشق سے دور کیا جا سکتا ہے۔ پرانایام سے مراد سانس کو اچھی طرح اندر لے کر تھوڑی دیر تک اس کو روکنا اور پھر اس کو باقاعدہ طور پر خارج کرنا ہے اس کی زبردست مشق سے سانس گھنٹوں، دنوں، مہینوں بلکہ برسوں تک رک سکتی ہے۔ جب سانس لینے یا روکنے کی خاص ضرورت نہ رہے اور عرصہ تک سانس مستقل طور پر رہے تو ایک بڑی رکاوٹ دور ہو جاتی ہے۔

دھیان کی مشق کا طرز عمل ایک پر سکون حالت میں باقاعدہ بیٹھنے سے شروع کیا جاتا ہے اس میں سانس کو پرانایام کے ذریعہ روک کر دوسرے تمام خیالات کو دور کر کے نفس کو کسی معروض پر مرتکز کیا جاتا ہے اس کو "دھارنا" کہتے ہیں۔ ابتدا میں کسی چیز پر مستعدی کے ساتھ توجہ مرتکز کرنا اور خیالات کو منتشر نہ ہونے دینا دشوار ہے۔ اس لیے ہمیشہ اسی چیز کے خیال کو دل میں بار بار دہرایا جاتا ہے۔ اس کو دھیان کہتے ہیں۔ دھیان کی کافی مشق سے نفس، ثابت قدم رہنے کی قوت حاصل کر لیتا ہے۔ اس منزل پر وہ دھیان کے معروض سے متحد ہو کر ایک ہو جاتا ہے۔ موضوع یا معروض یا خیال کا شعور باقی نہیں رہتا۔ نہ کوئی تغیر واقع ہوتا نہ نہ کوئی تکرار ہوتی ہے اس حالت کو سمادھی کہتے ہیں۔ ہم نے اس سے پیشتر سمادھی کی چھ منزلیں بیان کی ہیں جب یوگی سمادھی کے ایک درجہ میں قوت حاصل کر کے اس سے اوپر کی منزل میں جاتا ہے اور اس طرح بڑھتا ہوا جب زبردست ترقی کرتا ہے تو وہ کراماتی قوتوں (وبھوتی) سے متصف ہو جاتا ہے۔ یہ کراماتی قوتیں اپنے ساتھ بہت سے لالچ لاتی ہیں۔ لیکن اپنے مقصد میں قوی یوگی کو اگر اندر دیوتا کا درجہ بھی پیش کیا جائے تو اس کے پائے استقلال میں لغزش نہیں آتی۔ اس کی عقل ہر قدم پر بڑھتی ہے۔ اس کا گیان ایسا واضح ہو جاتا ہے جیسا کہ ادراک۔ ادراک تو چند کثیف اشیا اور کیفیتوں تک محدود رہتا ہے لیکن یوگی کا یہ گیان ایسی کوئی حدود نہیں رکھتا بلکہ لطیف ترین چیزوں، تن ماتراؤں اور گنوں میں داخل ہو کر ان تمام

یعنی شرطوں اور کیفیتوں کا واضح اور صاف ادراک ہوتا ہے۔ جیسے جیسے بالقوہ قوتیں (سنسکار) یوگ کا گیان حاصل کرتی ہیں اور ادنا علم کی بالقوۃ قوتیں فنا ہوتی ہیں تو ہمیشہ کے لیے یوگی اس گیان میں قائم رہتا ہے۔۱۹۔
"پرگیا" یا گیان کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ انسان کو نجات کی طرف لے جاتا ہے اور سنسکار سے کوئی تعلق باقی نہیں رہنے دیتا۔ آخری "پرگیا" یا گیان جو نجات کی طرف لے جاتا ہے اس کی سات قسمیں ہیں (۱) میں دُنیا سے جو تکلیف اور مصیبتوں کا گھر ہے واقف ہوگیا ہوں۔ اس کے بارے میں مجھے اور کچھ زیادہ معلوم کرنے کی ضرورت نہیں ہے (۲) سنسکار کی جڑوں کو پورے طور پر اکھاڑ دیا گیا ہے اور اب کچھ باقی نہیں رہا کہ وہ اکھاڑا جائے۔ (۳) وجد کے ذریعہ تغیر ایک راست وقوت کا واقعہ بن گیا ہے۔ (۴) پرش اور پرکرتی کی اصل کی صورت وسائل علم کے ذریعہ اچھی طرح پہچان لی گئی۔ اگلی تین قسمیں نفسیاتی نہیں ہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ مابعد الطبیعاتی ہیں جو موقع ومحل سے متلازم ہیں وہ حسب ذیل ہیں (۵) بدھی کا دُہرا مقصد یعنی آزمائش اور نجات (بھوگ اور اپ ورگ) کا تحقق ہوگیا (۶) منفرق گنوں کا قوی مقناطیسی میلان ان کو پرکرتی کی طرف کھینچ لیتا ہے۔ جس طرح بھاری پتھر پہاڑ کی اونچی اونچی چوٹیوں سے نیچے گرتے ہیں (۷) بدھی اپنے اجزا یعنی گنوں میں منتشر ہوجاتی ہے اور پرکرتی میں ضم ہوکر ہمیشہ کے لیے اسی میں رہ جاتی ہے۔
جب پُرش گنوں کی قید سے نکل جاتا ہے تو اپنے خالص شعور میں منور ہوتا ہے۔ سانکھیہ یوگ کی مکتی میں آنند یا سرور کا تصور نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس نظام فلسفہ میں تمام احساسات کا تعلق پرکرتی سے ہے۔
بس یہ خالص شعور کی حالت ہے جس کو سانکھیہ پُرش اور پرکرتی کی تمیز کے علم کے ذریعہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اسی کی یوگ ارادے کے کامل انضباط اور نفس احوال کے نفسیاتی جانچ پڑتال سے تحصیل کرتا ہے۔

گیارھواں باب

میماںسا درشن

میماںسا کو اصل میں نظام فلسفہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہ تو ان اصولوں کا باقاعدہ مجموعہ ہے جو ویدک ادب کی مطابقت میں اغراض قربانی کی تعبیر کے لیے مرتب کیا گیا ہے۔ ویدک عبارتیں منتر کے طور پر قربانیوں کے لیے استعمال کی جاتی تھیں۔ اکثر لوگ بحث کرتے تھے کہ ایک فقرہ میں الفاظ کا تعلق کیا ہے یا فقرہ کے حوالہ سے ان کی باہمی اہمیت کیا ہے۔ خود فقرے کے مشکل مفہوم کے بارے میں مختلف نظریے ہیں۔ ان سب مشکلات کو دور کرنے کے لیے میماںسا نے ایسے اصول بنا دیے کہ ایک شخص ان مسائل کے عقلی اور باقاعدہ حل پر پہنچ جائے۔ اصلی مضامین کی تمہید کے طور پر وہ خارجی عالم، روح، ادراک، استنتاج، ویدوں کی صداقت اور اس قسم کے دوسرے مضامین پر اس غرض سے خیالات کا اظہار کرتا ہے کہ انسان منتروں کے ذریعہ قربانی کر سکے اور انسان سے اس کا تعلق یا منتروں کی نوعیت و حیثیت کو ثابت کر کے ایک معین نظام عالم قائم کیا جائے۔ اگرچہ ان تجریدی افکار میں اس کی دلچسپی ثانوی ہے تاہم وہ مختصر طور پر منتروں کے اصول کی عقلی اساس تیار کرتا ہے جس سے انسان کو عملی فائدہ پہنچے اور صرف اسی حد تک کہ اس میں یہ ابتدائی مباحث موجود ہیں۔ ہم میماںسا کو ایک نظام فلسفہ کہہ سکتے ہیں۔ الفاظ اور فقروں کے معنی کی تعبیر کے لیے اس کے اصولوں اور مقالات کی قانونی قدر آج تک بھی باقی ہے۔ لیکن یہ کہنا دشوار ہے کہ ہندوستان میں کس طرح برہمنوں میں عبادت سے متعلق قربانی کا نظام ترقی پذیر ہوا۔ یہ نظام ایک بار قائم ہو کر بتدریج کامل رسوم کے جال میں بڑھنے لگا۔ اور اس کی تفصیل پر وہتوں نے اس وقت قلم بند کی۔ جب چند نسلیں گزر چکی تھیں اور یگیہ یا قربانی ہندوستان کے بڑے بڑے علاقوں میں پھیل گئے تھے اور مکمل تفصیل کے ساتھ ترقی پا گئے تھے۔ روایت کے مطابق قدیم قواعد اور ضوابط جمع ہونے لگے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے "سمرتی ادب" کی ابتدا ہوئی ہوگی۔ یگیہ کے رسوم کی پیچیدگیوں کی وجہ سے شکوک اور مباحثے عام ہو گئے تھے اور ان کے بارے میں مختلف تحروں میں علما اور پروہتوں نے باقاعدہ عقلی معلومات کا آغاز کر دیا تھا۔ ان سے میماںسا یا عقلی تحقیق کی کوشش کی ابتدا ہوئی۔ میماںسا کی بنیاد جیمنی کا "میماںسا سوتر" ہے۔ یہ کتاب اس مذہب

کی ایک جامع اور باقاعدہ تالیف ہے۔ اس میں ان مفکرین کے نقاط نظر کا حوالہ پایا جاتا ہے جو اس سے قبل ہوئے ہیں اور جنھوں نے اس مذہب کے مختلف مسائل پر بحث کی ہے لیکن یہ تصانیف اب دستیاب نہیں ہوتی ہیں اور ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس میں کتنا جزو جیمنی نے مستعار لیا ہے لیکن اتنا تو اعتماد کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ یہ کتاب اپنے مذہب کی ایسی فاضلانہ تصنیف خیال کی گئی ہے کہ اس سے پیشتر کی تمام کوششوں میں بالاتر رہ کر آج تک باقی رہی جیمنی کی یہ کتاب غالباً ۲۰۰ ق م میں لکھی گئی تھی ور نظام میماںسا کی یہ اصل کتاب ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ وید ہندوؤں کی سب سے قدیم مقدس کتابیں ہیں اور یہ میماںسا یا عقلی تحقیق کی کوشش ویدوں کے کلام عظیم کے متعلق ہے۔ ویدوں کے پہلے دو حصوں کو "کرم کانڈ" کہا جاتا ہے اور اپنشد کو "گیان کانڈ" اسی طرح میماںسا بھی دو ہیں۔ ایک کرم میماںسا جس کو پورو میماںسا اس لیے کہتے ہیں کہ وہ ویدوں کے پہلے حصہ کے بارے میں عقلی تحقیق ہے اور دوسری برہمہ میماںسا جو اپنشدوں کے بارے میں تحقیق ہے جس میں برہمہ کے بارے میں عقلی تحقیق کی گئی ہے۔ پہلی تحقیق کو صرف "میماںسا" بھی کہا جاتا ہے اور دوسری تحقیق کو ویدانت کہا جاتا ہے۔ بہر حال یہ نظام فکر بہت ہی قدیم ہے اور اس کے حوالے دھرم سوتر جیسی قدیم تصنیف میں پائے جاتے ہیں۔ اس کو (۱۲) بارہ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے اور سب مل کر کوئی (۶۰) ساٹھ ذیلی فصلیں ہیں۔ ان میں تقریباً ایک ہزار عنوانات پر بحث کی گئی ہے۔ اس لحاظ سے فلسفہ کے سوتروں میں یہ سب سے زیادہ ضخیم ہے۔ خالص متن کے مطالعہ سے زیادہ تر کچھ بھی سمجھ میں نہیں آتا۔ اس کے سمجھنے کے لئے ایک شرح کی امداد ناگزیر ہے جو روایتی تعبیر کو محفوظ رکھتی ہے۔ ایسی امداد ہمیں شبر سوامی کی شرح سے حاصل ہوتی ہے۔ بعد میں اس مذہب کے دو فرقے ہوگئے۔ ایک کمارل بھٹ کا۔ دوسرا پربھاکر کا۔ یہ دونوں بہت زبردست فلسفی گزرے ہیں اور میماںسا کے میدان میں ان ہی دو کے خیالات پھیلے ہوئے ہیں۔ کمارل کی شرح کا نام "شلوک وارتک" ہے اور پربھاکر کی شرح کا نام "برہتی" ہے۔ میماںسا کا سب سے بڑا عالم و فاضل منڈن مشرا تھا جس کو شنکر اچاریہ نے شکست دے کر ویدانت کا پیرو بنا لیا تھا۔

درحقیقت ایک ہندو کے لیے میماںسا ادب کی بے حد اہمیت ہے کیونکہ نہ صرف ویدک فرائض اس کے مطابق انجام دیئے جاتے ہیں بلکہ سمرتی کا ادب بھی جو ہندوؤں کے روزمرہ فرائض، رسوم، تقاریب اور مراسم کو منظم کرتا ہے وہ بھی آج کل میماںسا کے ادب سے تشریح اور رہنمائی حاصل کرتا ہے۔ منوسمرتی وغیرہ کی قانونی حیثیت جو وراثت، جائیدادی حقوق وغیرہ پر مشتمل ہے اور جو ہندوؤں کی سماجی زندگی کی رہبری اپنی حکومت میں بھی کرتی ہے۔ اس کی بھی تشریح میماںسا کے اصولوں کے مطابق ہوتی ہے۔ کمارل

اور پربھاکر کے بعد میماماسا فلسفہ میں مشکل سے کوئی اضافہ ہوا ہے۔ میماماسا سوتر گیبون سے متعلق ویدوں کے اصل الفاظ کے بارے میں تعبیر کے اصولوں سے بحث کرتے ہیں۔ ان سوتروں سے فلسفہ کا مواد بہت کم حاصل ہوتا ہے۔ شبر سوامی کی معلومات بھی کمزور اور مبہم ہیں۔ وارتک کار کے خیالات ان حوالوں سے جمع کیے جا سکتے ہیں جو کمارل اور پربھاکر نے فراہم کیے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ میماماسا فلسفہ صرف ان ہی کے خیالات پر مشتمل ہے۔ اور اس کے بعد اس میں ترقی نہیں ہوئی۔ وہ تصانیف جو بعد میں لکھی گئی ہیں وہ تو صرف ان کی شرح کی حیثیت رکھتی ہیں۔ البتہ انگریزی زبان میں ڈاکٹر گنگا ناتھ جھا کی ایک بہترین کتاب "پربھاکر میماماسا" ہے جس کا حوالہ اس کتاب میں اکثر جگہ دیا گیا ہے۔

میماماسا فلسفہ کا یہ دعویٰ ہے کہ حافظہ یا عمل حافظہ کے علاوہ تمام علم بذات خود صحیح ہے۔ علم کی ذاتی صداقت کا اصول وہ اساس ہے جس پر میماماسا کے فلسفہ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ اس کو "سوتہ پرامانیہ" کہتے ہیں کیونکہ وہ خود اپنی حقیقت کی تصدیق ہے۔ اس کی صحت یا تصدیق حقیقت کا انحصار نہ کسی دوسری خارجی شرط پر ہے نہ کسی دوسرے علم پر۔ لیکن نیائے کے نزدیک علم کی ذاتی صحت تشریح طلب ہے۔

نیائے کے نقطۂ نظر سے یہ صحیح ہے کہ علم کا کچھ حصہ چند شرائط کے تحت خود ہمارے باطن میں پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے کہ خود علم اپنی حقیقت کا ثبوت ہے۔ جب ہم کسی چیز کا ادراک اس طرح کرتے ہیں کہ وہ نیلی ہے تو وہ راست بصری اتصال کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ بصری اتصال اس امر کی تصدیق نہیں کرتا کہ پیدا شدہ علم صحیح ہے چونکہ بصری اتصال تو اس علم سے متعلق ہے جس کی وہ شرط ہے۔ اس کے علاوہ علم ذہنی معاملہ ہے اور اپنی معروضی صداقت کا استحضار کس طرح کر سکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر میرا ادراک یعنی "وہ نیلی چیز" کس طرح اس امر کی ذمہ داری لے سکتا ہے کہ جو کچھ موضوع کے طور پر ادراک ہوا ہے وہ واقعاً معروض کی حیثیت سے بھی ویسا ہی ہے۔ لہٰذا علم کی ذاتی صحت کی تصدیق یا تائید کسی ادراک سے نہیں ہوتی۔ ہمیں صرف یہ یقین ہو سکتا ہے کہ علم کو ادراکی فعل نے پیدا کیا ہے لیکن خود علم میں کوئی ایسی چیز یا اس کے ظہوری معروض میں نہیں ہے کہ ہم یہ استناج کر سکیں کہ ادراک بحیثیت معروض جائز یا صحیح ہے۔ اگر علم کی پیدائش اپنی صحت کی تصدیق کرے تو نہ عدم صحت کی گنجائش ہوگی نہ التباسی علم ممکن ہو سکے گا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب ہم ادراک کی صورتوں کی عملاً پیروی کرتے ہیں تو اس کی صحت کم و بیش غیر معین ہوتی ہے جس کی تحقیق صرف ادراک کی مماثلت سے ہو سکتی ہے جس کو ہم بعد میں عملی تجربہ میں پاتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہر ایک علم کا حصہ چند علتی ترتیب کا نتیجہ ہوتا ہے اور اس طرح وہ اپنے ظہور کے لیے اس پر منحصر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ ہرگز نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کسی اور چیز پر منحصر ہوئے بغیر پیدا ہوتا ہے۔ علم کی صحت کے بارے میں اس طرح

کچھ کہنا بے معنی ہے کیونکہ صحت ہماری خواہش اور کوشش کی معروضی تحقیق کا حوالہ دیتی ہے جو ہمارے علم کے مطابق مستخرج ہوتے ہیں۔ لوگ اپنے علم کو غیر صحیح صرف اس وقت کہتے ہیں جب اس کے مطابق عمل شروع کرتے ہیں تو وہاں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جاتی جو بانی کے اغراض کی تکمیل کرتی ہو۔ پس صداقت علم درحقیقت علمی تجربہ کے ذریعہ معروض کے حاصل ہونے میں ہے جس سے ہمارے اغراض کی تکمیل ہوتی ہے اس سے ثابت ہے کہ علم کی کوئی ذاتی صحت یا "سوتہ پرامانیہ" نہیں ہے بلکہ صحت تو تجربہ کے معروضی واقعات کی موافقت سے متحقق ہوتی ہے۔ (نیائے منجری، صفحات ۱۶۰ تا ۱۷۳)

نیائے کا اعتراض اس معروضے پر مبنی ہے کہ علم چند معروضی ترتیب کی شرائط سے پیدا ہوتا ہے۔ اور اس علم کو صرف معروضی واقعات کی موافقت سے جانچا جا سکتا ہے لیکن یہ تو آسانی کے ساتھ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ یہ نظریہ علم محض ایک مفروضہ ہے کیونکہ اس امر کا تجربہ کسی طرح بھی نہیں ہو سکتا کہ علم ترتیب کا نتیجہ ہے۔ ہمیں ایک ادراک ہوتا ہے اور اس وقت ہم چند معروضی چیزوں سے واقف ہو جاتے ہیں۔ علم ہمارے لیے معروضی عالم کے واقعات کا انکشاف کرتا ہے اور ہمیشہ ہمیں اس کا تجربہ ہوتا ہے لیکن یہ معروضی کائنات ہم میں علم پیدا کرتی ہے۔ ایک مفروضہ ہے جو بمشکل تجربہ سے ثابت ہو سکتا ہے۔ یہ تو علم کی ایک بڑی خصوصیت ہے کہ وہ تمام دوسری چیزوں کا انکشاف کرتا ہے وہ دوسرے مظاہر عالم کی طرح کوئی مظہر نہیں ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ہم میں علم خارجی ترتیب کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے تو یہ تو گمراہ کرنے والا راستہ ہوگا اور کسی تجربہ سے اس کی واجبیت کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ علم صرف معروضی مظاہر کی تصویر اُتارتا ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ علم ان مظاہر سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ محض ایک نظریہ ہے جو علیت کے ادنا تصور کو علم پر منطبق کرتا ہے اور بظاہر بالکل غیر واجبی ہے۔ علم دوسرے مظاہر کی طرح نہیں ہے کیونکہ وہ ان سب سے بلند تر ہے۔ وہ ان کی تعبیر کرتا ہے اور ان کو منور کرتا ہے۔ صحت یا تصدیق حقیقت اشیا میں نہیں ہوتی کیونکہ اطلاق حقیقت صرف علم پر ہوتا ہے اور جس کو ہم عملی تجربے سے واقعات کی مطابقت کہتے ہیں وہ صرف گذشتہ علم اور نئے علم کی موافقت ہے۔ معروضی واقعات کا راست ادراک نہیں ہوتا وہ تو صرف علم کی شہادت پر قابل قبول ہوتے ہیں۔ ان کی تصدیق کوئی دوسری چیز نہیں کر سکتی۔ ان کی تصدیق تو صرف علم کر سکتا ہے۔ درحقیقت مختلف قسم کے علم ظاہر ہوتے ہیں جو مختلف قسم کی چیزوں کا انکشاف کرتے ہیں لیکن پیدا نہیں کرتے اس لیے اس کا کبھی بھی تجربہ نہیں ہوتا۔ ہم کسی ایسے معروضی واقعے سے واقف نہیں ہیں جو علم کے منکشف کرنے سے قبل موجود ہو گیا ہو۔ علم مختلف قسم کے انکشافات کیوں کرتا ہے۔ یہ دریافت کرنا غیر ضروری ہوگا کیونکہ تجربہ صرف اس قدر ظاہر کرتا ہے کہ علم

معروضی واقعات کاانکشاف کرتا ہے لیکن یہ ظاہر نہیں کرتا کہ کیوں انکشاف کرتا ہے۔ظہور علم کسی معروض کے ادراک پر منحصر نہیں ہوتا کیونکہ تمام معروضی واقعات اپنے ظہور اور تنویر کے لیے اس علم پر انحصار رکھتے ہیں۔ اس کو تو علم کی ذاتی صحت یا "سوتہ پرامانیہ" کہتے ہیں۔ علم ظاہر ہوتے ہی چیزیں ہم پر منکشف ہو جاتی ہیں۔ علم کے آغاز اور انکشاف اشیا کے بیچ میں ملانے والی کوئی درمیانی کڑی نہیں ہے جس کے بغیر علم چیزوں کو منکشف کرنے اور منور کرنے کا کام نہ کر سکے۔ پس علم اپنے ظہور کے لیے بلکہ اپنے عمل کے لیے کسی دوسری چیز کا محتاج نہیں ہے۔ جب کبھی کوئی علم ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ایک ارتسام ہوتا ہے کہ وہ یقینی اور صحیح ہے اور ہم بالطبع مستعدی سے اس کی ہدایت کے مطابق عمل کرنے کے لیے تیار رہتے ہیں۔ ہمارے ذہن میں علم کے ظہور کے وقت علم کی صحت کے بارے میں کوئی تذبذب نہیں ہوتا۔ لیکن علم ظاہر ہوتے ہی اس کے ساتھ انکشاف کا یقین اور اس کی موجودگی یا عمل بھی ظاہر ہو جاتا ہے۔ البتہ التباس ادراک کی صورت میں دوسرے ادراک یا وقوف پیدا ہوتے ہیں جن کے ساتھ یہ تصور ہوتا ہے کہ ہمارا اصلی علم صحیح نہیں ہے۔ پس اگرچہ کسی بعد کے تجربہ سے کسی علم کی عدم صحت ظاہر ہو جس کو ہم اپنے سابقہ علم کی بنا پر مسترد کر دیتے ہیں۔ تاہم ایسا بھی علم جب پہلی بار ظاہر ہوتا ہے وہ اپنے ساتھ تیقن کا ایقان رکھتا ہے جس کی وجہ سے وہ ہمیں اس کے اظہار کے مطابق کام کرنے کا جوش دلاتا ہے۔ جب کبھی کوئی شخص علم کے مطابق کام کرتا ہے تو وہ اس یقین سے کام کرتا ہے کہ اس کا علم صحیح ہے نہ کہ غلط یا غیر یقینی ہے پس جب میماںسا میں یہ کہا جاتا ہے کہ علم کی صحت اس کے ظہور کے ساتھ ہی فوراً معلوم ہو جاتی ہے چاہے اس کی عدم صحت کسی بعد کے تجربہ سے مستخرج ہو سکے۔ حاصل کیا ہوا علم اس وقت غیر صحیح ثابت ہوتا ہے جب بعد میں اس کے متعلق کوئی متناقض تجربہ ہو یا ہمارے آلات حس وغیرہ خراب یا ناقص معلوم ہوں۔ ان ہی کی وجہ سے جو علم صحیح معلوم ہوتا ہے وہ غیر صحیح ہو جاتا ہے۔ پس جس علم کی صحت کی تصدیق اس کی پیدائش کے وقت ہو جائے تو اس پر غیر ضروری طور پر کوئی شک نہ کیا جانا چاہیے۔ بالخصوص جب کہ بعد کے زمانہ میں تحقیق کرنے پر بھی اس میں کوئی نقص یا تناقص معلوم نہ ہو۔ حافظہ کے علاوہ تمام علم کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ بالعموم وہ خود بالکل صحیح ہے تاوقتیکہ وہ بعد میں غیر صحیح نہ قرار دیا جائے۔ حافظہ اس سے اس لیے خارج ہے کہ یادداشت کا مظہر گذشتہ تجربہ اور اس کے موجود مخفی ارتسام پر مبنی ہے اس لیے ہم اس کے بارے میں یہ خیال نہیں کر سکتے کہ وہ خود اپنے آپ پیدا ہوا ہے۔ اس طرح نیائے اور میماںسا میں اس مسئلہ پر بحث ہوتی رہی کہ علم کے صحیح ہونے کا کیا ثبوت ہے۔ فلسفہ نیائے میں کہا جاتا ہے کہ ہر ایک علم کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ یعنی جب تک کوئی علم تجربہ کی کسوٹی پر نہ کس لیا جائے اس وقت تک اس کو

صحیح نہیں سمجھا جاسکتا اور میماسایہ کہتا ہے کہ علم کا ہونا اس کی صداقت کا ثبوت ہے۔ جب تک کہ بعد میں کوئی دوسرا علم اس کو غلط نہ ثابت کردے۔ اسی لیے نیائے کے اصول کو "پرتہ پرامانیہ" کہا گیا ہے۔ یعنی علم کی صداقت اس علم سے علیحدہ دوسری شرائط پر مبنی اور میماسا کے اصول کو "سوتہ پرامانیہ" کہا گیا ہے۔ یعنی علم بذاتِ خود صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔ میماسا فلسفہ کا یہ ایک خاص اصول ہے جس کی تائید ویدانت میں بھی کی جاتی ہے اور اس اصول کے تحت ویدوں کو "پرمان" یا ذریعہ علم متصور کیا جاتا ہے۔ یعنی جو کچھ وید کہتے ہیں وہی صحیح ہے اور اس کے خلاف دوسرا کوئی علم نہیں ہے جو اس میں شک پیدا کرسکے۔

تمام علم کا تجربہ بالکل ایک ہی وقت میں ہوتا ہے جو علم عالم اور معلوم پر مشتمل ہوتا ہے۔ تمام علم خواہ ادراکی ہو یا استنتاجی یا کسی قسم کا ہو۔ لازمی طور پر ذات یا عالم کو براہِ راست ظاہر کرتا ہے۔ چونکہ تمام علم میں ذات کا ادراک براہِ راست اور بلا واسطہ ہوتا ہے اس لیے ذات کے نقطۂ نظر سے تمام علم کو ادراک ہی سمجھنا چاہیے۔ ادراک استنتاج وغیرہ دوسرے ذرائع علم یا "پرمان" کی تقسیم تو علم کے معروضات کے نقطۂ نظر سے ہے جن میں مختلف ڈھنگ کے حوالوں سے وہ علم کی حد بصیرت میں لائے جاتے ہیں۔ بہر حال ذات میں تنویری یا انکشافی قوتیں نہیں ہیں اگر یہ صحیح ہو تو گہری نیند میں بھی ہمیں علم حاصل ہونا چاہیے اس لیے کہ ذات اس وقت بھی موجود ہوتی ہے جو خواب کے یاد رکھنے سے ثابت ہوتی ہے۔ دراصل علم ہی خود اپنے ظہور سے ذات، عالم اور معروضات کو ظاہر کرتا ہے۔ علم کی خود منور سیرت کے خلاف بالعموم یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ تمام ادراک اور تمام وقوف معروضات کے صورتوں کی طرح ہیں جن کو وہ منکشف کرتے ہیں۔ اگر وہ وہی صورتیں رکھتے ہیں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ بالکل وہی حقیقت بھی رکھتے ہیں۔ ان اعتراضات کا جواب میماسایہ دیتا ہے کہ اگر وقوف اور وہ صورتیں جس کا وقوف کیا جاتا ہے مختلف نہ ہوتیں تو وہ اس طرح محسوس بھی نہ ہوتے اور ہم بھی یہ محسوس نہ کرتے کہ دراصل وقوف سے ہی ہم وقوفی معروضات کو معلوم کرتے ہیں۔ کسی خاص کے وقوف سے یہ مراد ہے کہ ذات میں ایسی خاص قسم کی کیفیت ظاہر ہوئی ہے جس کی وجہ سے اس کا فاعلی عمل کسی معروض کے حوالہ سے پسند کیا گیا ہے یا معین کیا گیا ہے۔ وقوف کا معروض وہ ہے جس کے حوالہ سے ذات کے فاعلی عمل کو ترغیب دی گئی ہے۔ دراصل وقوف بالکل بے صورت نہیں ہیں اس لیے ان کی ایک وقوفی سیرت ہے جس سے چیزیں منور اور ظاہر ہوتی ہیں۔ وقوف کی اس کے علاوہ اور کوئی خصوصیت نہیں کہ وہ معروض کو منور اور ظاہر کرے۔ چیزوں کے بارے میں یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان کی صورتیں ہوتی ہیں اور صرف ایسی صورتیں ہوتی ہیں جن کو علم ہمارے روبرو منکشف کرتا ہے۔ یہاں تک کہ خوابی وقوف میں بھی معروض کا حوالہ موجود ہوتا ہے جس کا ادراک ماضی میں ہوا تھا۔ جن کے ارتسام ذہن پر رہ گئے

ہیں اور جن کو نامعلوم سبب (ادرشٹ) نے بیدار کر دیا ہے۔ پس خوابی وقوف صرف ایک قسم کی یاد کی طرح ہے جس کا تجربہ پہلے ہو چکا ہے۔ خواب میں وقوفی معروض کے صرف ایسے ارتسامات بیدار کئے جاتے ہیں جو "ادرشٹ" یا نامعلوم سبب کے مطابق صرف اس قدر پُرلذت اور پُرالم تجربہ کی مقدار کو سدار کر سکیں جس کا وہ اپنے گزشتہ کرموں کے لحاظ سے مستحق ہے۔

پربھاکر میماسا میں ان دلیلوں کی تردید کی جاتی ہے کہ معروض کے وقوف کا ادراک کسی دوسرے وقوف سے ہوتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ممکن نہیں کیونکہ ہم کسی ایسے دوسرے وقوف کا تجربہ نہیں کرتے۔ اور اس لیے بھی کہ یہ ہمیں لامتناہی سلسلے میں ڈال دیتا ہے کیونکہ اگر پہلے وقوف کی تعبیر کے لیے دوسرے وقوف کی ضرورت ہو تو دوسرے کو تیسرے کا وقوف درکار ہوگا۔ وقس علیٰ ہذا۔ اگر ایک وقوف دوسرے وقوف کا معروض ہو تو وہ بالذات صحیح نہ ہوگا۔ اور درحقیقت ہم وقوف سے ناواقف نہیں ہیں بلکہ اس طرح واقف ہیں کہ وہ واقف ذات ہے اور ہم پر اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب کہ وہ معروض کو ظہور میں لاتا ہے۔ اشیا کی درخشانی سے بھی ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ بہ خود واقف ہونے والا علم موجود ہے۔ لیکن منتج کی جانے والی چیز اس کی موجودگی ہے نہ کہ خود وقوف، اس لیے کہ انتاج سے معروض کی موجودگی ثابت ہوتی ہے نہ کہ وہ صورت جس کا مفہوم ادراک سے حاصل ہوا ہے۔ ادراکیت اور معروض علم کی ہستی کے درمیان پربھاکر ایک لطیف امتیاز پیدا کرتا ہے۔ کوئی چیز صرف ادراک سے معلوم ہو سکتی ہے اور انتاج خود شئے کے تصور کے بغیر صرف معروض کی موجودگی کو ظاہر کر سکتا ہے۔ ہمارا وقوف کسی دوسرے وقوف سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ انتاج سے تو صرف علم کا وجود یا موجودگی ظاہر ہو سکتی ہے۔ لیکن وہ خود وقوف کو معلوم نہیں کر سکتا۔ (پربھاکر میماسا مصنفہ ڈاکٹر گنگا ناتھ جھا صفحہ ۲۶ تا ۲۸)

کمارل پربھاکر سے متفق ہے کہ ایک ادراک کبھی دوسرے ادراک کا معروض نہیں ہو سکتا اور وہ راست ادراک شئے کو قبول کر کے ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن کمارل کہتا ہے کہ ہر ایک ادرک میں ادراک کرنے والے اور ادراک کی ہوئی شئے کے درمیان ایک نسبت ہوتی ہے جہاں ادراک کرنے والا عامل کے طور پر عمل کرتا ہے اور اس کا عمل جس معروض کو حاصل کرتا ہے اس کو وقوف کہا جاتا ہے۔ دراصل یہ نقطہ نظر پربھاکر کی رائے سے مختلف ہے کہ علم کے ظہور کے ساتھ عالم علم اور معلوم بیک وقت منور ہو جاتے ہیں۔

شبر کہتا ہے کہ جب دو اشیا میں کوئی معین یا مستقل نسبت موجود معلوم ہوتی ہے تو ہم ایک شئے کا ادراک کرتے وقت تو دوسری چیز کا تصور بھی کر سکتے ہیں۔ اس قسم کے علم کو "انتاج"

کہتے ہیں۔ اس اساس پر کمارل یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ استناج صرف اس صورت میں ممکن ہے جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بے شمار صورتوں میں دو چیزیں (مثلاً دھواں اور آگ) ایک تیسری سے (مثلاً باورچی خانہ) میں مستقل نسبت سے موجود ہوتی ہیں یعنی جب ان کی ہم موجودیت کسی قابل اخراج شرط یا عنصر پر موقوف نہیں ہوتی۔ یہ بھی لازمی ہے کہ دو چیزیں (دھواں اور آگ) جو تیسری چیز میں موجود ہوں ان کا تجربہ اس طرح کیا جانا چاہیے کہ ایک چیز مثلاً آگ کی تمام صورتیں دوسرے کے وجود (مثلاً دھواں) میں شامل ہوں۔ لیکن ایک شے (مثلاً آگ) کے وجود کی صورتوں کا اگرچہ دوسرے مثلاً دھواں) کے وجود کی تمام صورتوں میں موجود ہونا ضروری ہے لیکن پہلے کا دائرہ عمل ایسا وسیع ہونا چاہیے کہ جہاں موخر الذکر (دھواں) نہ بھی ہو تو وہاں بھی وہ (مثلاً آگ) موجود رہ سکے۔ جب ایک بار ایسی مستقل نسبت کا ادراک ہو جاتا ہے خواہ یہ صورت ہم موجودیت کی ہو یا عینیت کی ہو یا علت و معلول کی ہو کہ دو چیزیں ایک تیسری چیز کے ساتھ کثیر صورتوں میں ایسی نسبت رکھتی ہیں تو یہ سب ذہن میں گھل مل جاتی ہیں اور ان کا ایک کل مرتب ہو جاتا ہے۔ اس کے نتیجے کے طور پر جب ایک چیز (مثلاً دھویں کا وجود دوسری چیز (مثلاً پہاڑی) میں دیکھا جاتا ہے تو ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ پہاڑی کا وجود اپنے تکمیلی جز (یعنی آگ کے ساتھ ہوگا۔ استناج دو چیزوں (آگ اور دھواں) کے درمیان مستقل نسبت کی یاد پر دلالت کرتا ہے جو تیسری چیز (باورچی خانہ) کے ساتھ قائم ہوتی ہے لیکن تیسری چیز کو صرف عام طور پر یاد رکھا جاتا ہے کہ ہم موجود چیزوں کا ایک مقام ہونا چاہیے جہاں کہ وہ متلازم پائی جائیں۔ پس استناج کی ہر ایک صورت ادراک سے براہ راست شروع ہوتی ہے نہ کہ قضیہ کلیہ سے۔ کمارل کے نزدیک استناج میں محض کبریٰ نہیں ہوتا بلکہ کبریٰ صغریٰ سے متلازم ہوتا ہے۔ مثلاً آگ والی پہاڑی کا علم ہوتا ہے نہ کہ محض آگ کا۔ اس لیے استناج سے ہمیں نیا علم حاصل ہوتا ہے۔ اس قسم کے استناج میں نہ صرف علت و معلول اور جنس اور نوع کی صورتیں داخل ہیں بلکہ ہم موجودیت کی تمام صورتیں بھی داخل ہو جاتی ہیں۔

دوسروں کو سمجھانے کی غرض سے علت استناج یا قیاس کے واضح بیان کے واسطے قضایا کی جس قدر تعداد کی ضرورت ہے۔ اس کے لیے کمارل اور پربھاکر دونوں تین مقدمات کو کافی سمجھتے ہیں۔ اس لیے پہلے تین مقدمات یعنی پرتگیا، ہیتو اور درشٹانت، انومان کے مقصد کے لیے کافی ہیں۔

کمارل کے نزدیک انومان یا استناج کی دو قسمیں ہیں۔ یعنی پرتکش تو درشٹ سمبدھ" اور سامانیہ تو درشٹ سمبدھ" اول الذکر استناج کی وہ قسم ہے جس میں مقرون اشیا مثلاً آگ اور دھویں کے درمیان مستقل نسبت ہوتی ہے۔ موخر الذکر میں ایسی نسبت دو مقرون اشیا میں نہیں ہوتی بلکہ دو کلی

تصورات میں ہوتی ہے۔

پربھاکر مستقل نسبت کے تصور کے قائم ہونے کی ضرورت کو تسلیم کرتا ہے۔ لیکن وہ اس امر کی اہمیت پر کچھ بھی زور نہیں دیتا کہ ان دو اشیا (آگ اور دھواں) میں مستقل نسبت ایک تیسری شے کے تعلق سے فرض کی جائے جس میں وہ دونوں قائم رہتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ دو اشیا کے درمیان مستقل نسبت کا تصور ہی اصلی امر ہے اور زمان و مکان کے تمام تلازم میں وہ اشیا جن میں یہ دو باہم موجود ہوتے ہیں اُن کو موصوف کرنے کے لیے متعلقات سمجھے جاتے ہیں۔ اس سے بھی واقف ہونا ضروری ہے کہ اگرچہ آگ میں دھویں کا لزوم صرف مشروط ہے لیکن دھویں میں آگ کا لزوم غیر مشروط اور مطلق ہے۔ جب ذہن میں ایسا کامل یقین مضبوطی سے قائم ہو جاتا ہے کہ دھویں کی موجودگی کا تصور آگ کی موجودگی کے تصور پر دلالت کرتا ہے تو دھویں کو دیکھتے ہی آگ کا استناج کیا جاتا ہے۔ دھویں کے وقوف کے اندر آگ کا وقوف بھی شامل ہے۔ اس لیے کوئی ایسی چیز نامعلوم نہیں رہ جاتی جس کو استناجی وقوف کہا جا سکے۔ لیکن پربھاکر اس اعتراض کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ اس کے نزدیک "پرمان" لازمی طور پر کوئی جدید علم ہمارے اندر پیدا نہیں کرتا۔ کیونکہ "پرمان" کی تعریف فہم و ادراک کے طور پر کی گئی ہے۔ اس لیے اگرچہ استناجی وقوف ہمیشہ معلوم اشیا سے متعلق ہوتا ہے۔ تاہم وہ اس کو "پرمان" سمجھتا ہے۔ کیونکہ بہرحال یہ ہر صورت میں فہم و ادراک ہے۔

میمانسا میں "اپمان" یا تمثیل ایک علٰحدہ ذریعہ علم یا "پرمان" تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس سے ہم ایک چیز کی مشابہت کا خیال کر سکتے ہیں جس کا ادراک اس وقت تک نہیں ہوتا جس مفہوم میں اس کو "پرمان" کے طور پر قبول کیا گیا ہے۔ وہ نیائے سے کسی قدر مختلف ہے۔ مثال کے طور پر اس کی وضاحت کی جا سکتی ہے کہ اگر ایک شخص نے گائے کو دیکھا ہے اور کبھی جنگل میں جا کر ایک نیل گائے کو دیکھتا ہے تو اس کو گائے اور نیل گائے کی مشابہت سمجھ میں آجاتی ہے اور اس کے بعد اس کو نیل گائے کے ساتھ گائے کی مماثلت کا وقوف ہوتا ہے جو اس وقت تک اس کے ادراک کے حدود میں نہیں تھا۔ گائے میں نیل گائے کی مشابہت کا وقوف نیل گائے میں گائے کی مشابہت کے ادراک سے راست پیدا ہوتا ہے اس کو "اپمان" پرمان کہا جاتا ہے۔ یہ محض حافظہ کا معاملہ نہیں ہے کیونکہ جس وقت گائے دیکھی گئی تھی اس وقت نیل گائے نہیں دیکھی گئی۔ اس لیے مشابہت بھی دکھائی نہیں دی۔ اور جس کو دیکھا نہیں جاتا اس کو یاد بھی نہیں رکھا جاتا۔ کمارل مشابہت کو صرف کیفیت سمجھتا ہے جو اس واقعہ پر مشتمل ہے کہ اس میں ایک سے زیادہ معروض ہیں جن میں یکساں کیفیات موجود ہیں۔ لیکن پربھاکر کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ اس کو ایک جدا مقولہ

تسلیم کرتا ہے۔

اکثر مسلمہ ہندو نظامات فکر میں "شبد" (لفظ) کو ایک الگ ذریعہ ثبوت سمجھا جاتا ہے لیکن جین مت، بدھ مت، چارواک اور ویشِشک کو اس سے اختلاف ہے۔ ویدوں کی سند اور صحت تمام ہندو اہل قلم کے نزدیک مسلم ہے لیکن اس ضمن میں بودھوں سے جو اس سے انکار کرتے تھے ان کی سخت لفظی جنگ شروع ہوئی۔ بعض اس سند کو اس مفروضے پر قائم کرنا چاہتے تھے کہ وہ خدا کا کلام ہے اور بعض بالخصوص میماسا کے پیرو یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کو کسی شخص نے نہیں لکھا۔ نہ ان کا آغاز اور انجام کسی زمانہ میں ہوا ہے۔ یہ ازلی ہیں اس لیے ان کی سند کسی قابل اعتماد شخص یا خدا سے اخذ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ان کے الفاظ بذات خود صحیح ہیں۔ بظاہر ان مسائل پر بحث کرنا ہمارے نزدیک بہت کم اہمیت کی چیز متصور ہوتی ہے اگرچہ قدیم زمانہ میں بھی یہی مضمون ہندوستان میں مباحثے کے لیے بڑی اہمیت کا سمجھا جاتا تھا۔ درحقیقت میماسا کے نزدیک یہ سب سے اہم مضمون اس لیے ہے کہ میماسا سوتر اس لیے لکھے گئے تھے کہ ویدوں کی صحیح تعبیر کے لیے اصول مدون کئے جائیں۔ اس میں جن علمیاتی اصولوں پر کسی قدر وسعت سے بحث کی گئی ہے اس کا مقصد تعبیری اصولوں کی بنیاد رکھنا تھا نہ کہ انہیں صرف فلسفہ کی خاطر پیش کرنا بنجات کے متعلق بھی دوسرے نظامات کی طرح وہ اتنا زور نہیں دیتے۔ لیکن کوشش کرتے ہیں کہ اصولوں کا عقلی خلاصہ اتنا ہو جائے کہ جس کی مدد سے ویدوں کو صحیح طور پر سمجھا جا سکے اور یگیہ صحیح طور پر انجام دیے جا سکیں۔ لیکن میماسا کے تعلق سے ذریعہ علم کے طور پر نظریہ کلام (شبد) کی مختصر جانچ کو ترک نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہی تو اس کی اصل رُوح ہے۔

بُرہان کے طور پر شبد سے مراد اشیا کا وہ علم ہے جو ہمارے ادراک کے دائرے کے اندر نہیں ہوتا بلکہ ان مفید مطلب جملوں کے الفاظ کا مطلب سمجھنے سے حاصل ہوتا ہے جن سے وہ جملے مرکب ہوئے ہیں۔ یہ فقرے دو قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایک وہ جن کو انسانوں نے کہا ہے اور دوسرے وہ جو ویدوں سے متعلق ہیں۔ اول الذکر تو اس وقت صحیح علم کا ذریعہ ہوتا ہے جبکہ اس کو کسی حقیقت پسند اور معتبر شخص نے بیان کیا ہو اور ثانی الذکر بذاتِ خود صحیح ہے۔ الفاظ کے معنی تو ہمیں پہلے سے معلوم رہتے ہیں۔ ان کو ذریعہ ثبوت شمار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن جملوں کے معنی جو الفاظ کی نسبتوں کے علم پر مشتمل ہوتے ہیں وہ اور کسی مسلمہ ذریعہ ثبوت سے معلوم نہیں ہو سکتے۔ اس لیے ہم شبد کو ایک جداگانہ ذریعہ ثبوت تسلیم کرتے ہیں۔

ایک اور مخصوص نظریہ کی تشریح بیان کی گئی ہے کہ تمام الفاظ فطری تعبیری قوت رکھتے ہیں جن کے ذریعہ وہ اپنی فطرت کے سبب بذات خود چند معروضات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ بلا لحاظ اس کے سننے والا ان کے

مفہوم کو سمجھے یا نہ سمجھے۔ سننے والا تو اس وقت تک کوئی معنی نہیں سمجھتا۔ جب تک یہ نہ معلوم ہو کہ لفظ بحث فلاں قسم کے معنی کا اظہار کرتا ہے لیکن لفظ میں بطور خود اپنے معنی کی تعبیر کرنے کی کافی صلاحیت موجود ہوتی ہے اور اس کا علم ہی سننے والے کو اس لفظ کے معنی سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ اس کے علاوہ تمام الفاظ کے بارے میں یقین کیا جاتا ہے کہ وہ ازل سے موجود ہیں لیکن اس کے لیے ایک ایسے وسیلے کی ضرورت ہوتی ہے جس سے وہ ہم پر ظاہر کیے جاتے ہیں۔ یہ اظہار یہ وسیلہ انسان کی اس کوشش پر مشتمل ہے جو تلفظ کو ادا کرتا ہے۔ نیائے کا خیال ہے کہ تلفظ کرنے کی کوشش وہ علت ہے جو لفظ کو پیدا کرتی ہے اور میماسا کا خیال ہے کہ یہ ازلی لفظ صرف سننے والے پر ظاہر ہوتا ہے۔ ایک مثال کے ذریعہ اس عمل کی تشریح کی جاسکتی ہے جس سے پربھاکر کے مطابق الفاظ کے معنی حاصل ہوتے ہیں۔ جیسے ایک اعلیٰ عہدیدار اپنے ماتحت کو حکم دیتا ہے کہ گائے کو لاؤ اور گھوڑے کو باندھو۔ تو ایک بچہ دیکھتا ہے کہ ماتحت نے عہدہ دار کے حکم کی تعمیل کس طرح کی ہے۔ اس سے وہ سمجھنے لگتا ہے کہ گائے اور گھوڑے کے یہ معنی ہیں۔ اس لیے پربھاکر کے نزدیک الفاظ کے معنی ان الفاظ سے معلوم ہوسکتے ہیں جو ہدایتی فقروں میں آتے ہیں۔ وہ اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ الفاظ صرف ان ہی چیزوں کی تعبیر کرتے ہیں جو حکم کے دوسرے اجزا سے متعلق ہوں اور کسی ایسے الفاظ کا مفہوم سمجھ میں نہیں آسکتا جس کی تعبیر ایسے فقرہ سے الگ کرلی گئی ہو۔ اس نظریہ کے مطابق یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہر لفظ اپنے معنی فقط اس وقت پیدا کرتا ہے جبکہ وہ کلی طور پر دوسرے اجزا سے متعلق ہو یا کسی ہدایتی فقرے کا جزو ہو۔

پربھاکر صرف وید کو ہی شبد پرمان کہتا ہے اور وہ بھی وید کے ان فقروں کو جو احکام پر مشتمل ہیں مثلاً اب یگیہ کو کرو۔ اس طریقے سے کرو اور ان چیزوں کے ساتھ کرو۔ دوسری تمام صورتوں میں الفاظ کی صحت متکلم کے قابل اعتماد کردار کی بنیاد پر استناج کے ذریعہ علم کے اصول کے مطابق منتج کی جاتی ہے۔ لیکن کمارل خیال کرتا ہے کہ تمام قابل اعتماد اشخاص کا کلام بھی شبد پرمان ہے۔

نیائے ویشیشک کے ذرائع ثبوت کے علاوہ میماسا فلسفہ میں ایک اور "پرمان" "ارتھاپتی" تسلیم کیا گیا ہے جس کے ذریعہ سے وہ "اپورو" کی ہستی کو ثابت کرتا ہے۔ ارتھاپتی پرمان اس ذریعہ علم کا نام ہے جس میں ایک چیز کو فرض کیے بغیر دوسری چیز ثابت نہیں ہوسکتی۔ مثلاً دیودت ایک شخص ہے جو نہایت تندرست ہے لیکن اس کے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ دن بھر کچھ نہیں کھاتا۔ اس لیے یہ قیاس کرنا لازمی ہو جاتا ہے کہ وہ رات میں کھاتا ہوگا۔ اسی پرمان کی مدد سے میماسا نے "اپورو" کے نظریہ کو ثابت کیا ہے۔

جیمنی کے میماسا سوتر میں یہ بتلایا گیا ہے کہ کرم کا پھل دینے والا کوئی ایشور نہیں ہے بلکہ ہر ایک کرم سے

ایک قوت پیدا ہوتی ہے جس کو "اپورو" کہتے ہیں اور جس کے ذریعہ ہمیں کرموں کا پھل حاصل ہوتا ہے۔ شبر سوامی اور بعد میں آنے والے شارح کمارل بھٹ اور پربھاکر اور میماسا کی پیروی کرنے والے دوسرے فلاسفہ نے اس نظریہ کے متعلق ایک خاص فلسفہ مرتب کیا ہے جس سے جیمنی کے تصورات کی تائید ہوتی ہے اور دوسرے نظامات فلسفہ سے اختلاف ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً نیائے میں چار ذرائع ثبوت پیش کئے جاتے ہیں۔ لیکن میماسا میں اور دو پرمانوں کا اضافہ کیا جاتا ہے۔ ایک تو ارتھاپتی ہے جس کی مدد سے "اپورو" کا مسئلہ ثابت کیا جاتا ہے۔ اس طرح کرم کا جو پھل ملتا ہے وہ چونکہ کرم میں بظاہر نظر نہیں آتا اس لیے یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ کرم سے کوئی ایسی عجیب و غریب قوت پیدا ہوتی ہوگی جو اس کا پھل دلاتی ہے۔ اس پرمان کو کمارل اور پربھاکر دونوں تسلیم کرتے ہیں۔

دوسرا ایک اور پرمان ہے جو میماسا میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کے ذریعہ کسی چیز کے عدم کا ادراک کیا جاتا ہے۔ کمارل استدلال کرتا ہے کہ شے کی عدم موجودگی (مثلاً اس کمرہ میں گھڑا نہیں ہے) کا ادراک حاسوں کے ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ نہ ہونے کا ادراک ہونے کے لیے کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس سے حاسوں کا اتصال ہو سکے۔ بعض اشخاص اس عدم ادراک کو استنتاج سمجھ کر اس کی تشریح کر دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جہاں کہیں مرئی معروض کا وجود ہوتا ہے تو مدرک کو اس کی شکل کا ادراک ہوتا ہے اور جب کوئی مرئی شے نظر کے سامنے نہیں ہوتی تو اس کا وجود بھی نہیں ہوتا۔ لیکن یہ غور کرنا آسان ہے کہ ایسے استنتاج کے لیے نظر کی کمی اور وجود کی کمی کے ادراک کو پہلے فرض کرنا پڑتا ہے اور یہی امر تو حل طلب ہے کہ ان عدم ادراکات کی کس طرح توجیہہ کی جائے اور کس طرح نظر کی کمی یا وجود کی کمی کے ادراک کو سمجھ میں لایا جائے۔ اس غرض سے ہمیں ایک الگ پرمان یعنی "ان اپلبدھی" تسلیم کرنا پڑتا ہے۔

تمام چیزیں مثبت یا منفی کی نسبت سے مکان میں موجود ہوتی ہیں۔ صرف مثبت چیز ہی جو اس کے دائرے میں آتی ہے لیکن منفی چیزیں سلبی وجود کا ادراک تو ذہن کی حرکت کا ایک الگ انداز ہے جس کو ہم "ان اپلبدھی" پرمان کہتے ہیں

ان اپلبدھی کے معنی ہیں "شے کا موجود نہ ہونا" اس سے اس کے گیان کا نہ ہونا متعلق ہوتا ہے۔ میماسا میں اس پرمان کے ذریعہ کسی چیز کی غیر موجودگی کو ثابت کیا جاتا ہے۔ اس پرمان کو پربھاکر تسلیم نہیں کرتا۔ صرف کمارل بھٹ اور اس کے پیرو اس کو پرمان کی فہرست میں شامل کرتے ہیں۔ جس سے کسی قابل ادراک شے کا عدم یا کمی یعنی شے کا موجود نہ ہونا سمجھ میں آسکتا ہے۔

میماسا میں آتما کو اسی طرح تسلیم کیا گیا ہے جس طرح نیائے میں آتما ہمیشہ قائم رہنے والی ہے۔

ہر جگہ موجود رہنے والی، جاننے والی اور کرموں کے پھل کو بھوگنے والی ہے۔ مرنے کے بعد یہ روح جسم کو چھوڑ کر دوسرے جہان میں چلی جاتی ہے اور دوبارہ جسم حاصل کر لیتی ہے۔ کرموں کے مطابق اس کو جسم ملتا رہتا ہے۔ موکش یا نجات کی حالت میں گیان حاصل کر کے تمام تکلیفوں اور کرموں کے پھلوں سے یہ نجات حاصل کر لیتی ہے۔ اس حالت میں من اور حاسوں کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا لیکن اس حالت میں اس کو کسی قسم کا سکھ یا آنند نہیں ہوتا جس طرح کہ ویدانت کے پیرو تسلیم کرتے ہیں کہ موکش میں بے حد آنند ہوتا ہے۔

اس طرح میماسا کو روح کا وجود قبول کرنا پڑا ورنہ اس کے بغیر کون ویدک احکام کو انجام دے گا۔ اور ان ویدک عبارتوں کا کیا مفہوم ہوگا جو ان اشخاص کا ذکر کرتی ہیں جو یگیہ کر رہے ہیں اور جنت کو جا رہے ہیں۔ اس لیے جسم، حاسوں اور بدھی سے ممیز ایک روح ہے۔ یہ ازلی، ہمہ جا اور کثیر ہے اور ہر ایک جسم میں ہے۔ پربھاکر کا خیال ہے کہ روح کا ظہور ہمیں ہر ایک وقوف اور ادراک میں دکھائی دیتا ہے اور وہ اس کو بھی ایک ثبوت سمجھتا ہے کہ موجودگی ذات جسم سے علیحدہ ایک الگ وجود ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ہم اپنے وقوف میں بلکہ ان میں بھی جہاں جسم کا ادراک نہیں ہوتا کس طرح ذات کے استقلال کا تصور کر سکتے تھے۔ کمارل ہمارے تمام وقوف میں شعور ذات کی اس تحلیل کے بارے میں پربھاکر سے اختلاف کرتا ہوا کہتا ہے کہ اگرچہ ہمیں اپنے جسم کے اجزا کا تصور نہیں ہے نہ ان کے خصوصی انصالات کا تاہم خود ہمارا تصور کہ ہم جسمی مخلوقات ہیں ہمیشہ ہمارے وقوف میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اشیائے خارجی کے وقوف میں ہم ان کو جاننے والے کے طور پر اپنی ذات سے آگاہ نہیں ہوتے۔ اس لیے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ذات جسم سے الگ ہے۔ اس وجہ سے کہ شعور ذات ہمارے تمام وقوف میں موجود ہوتا ہے اور یہ کہ جسم کی آگاہی ہمارے بہت سے وقوف میں نہیں ہوتی۔ لیکن ذات کو جسم سے الگ ثابت کرنے کے لیے صحیح دلیل تو یہ ہے کہ حرکت ارادہ، علم، لذت والم وغیرہ جسم سے منسوب نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اگرچہ جسم موت کے وقت موجود رہتا ہے لیکن یہ چیزیں اس وقت جسم میں بالکل نہیں پائی جاتیں۔ اس لیے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ کسی دوسرے وجود سے متعلق ہیں جس کے تلازم کی وجہ سے جسم حرکت وغیرہ سے متصف معلوم ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ علم واحساس وغیرہ کی کیفیتیں اگرچہ ادراک کرنے والے پر ظاہر ہوتی ہیں۔ تاہم ان کا ادراک دوسرے لوگوں پر نہیں ہوتا جیسے کہ جسم کی دوسری کیفیات مثلاً رنگ و بو وغیرہ کا ادراک دوسروں کو ہوتا ہے۔ تعلیل کا یہ قانون کلی ہے کہ علت میں ترکیبی اجزا کی کیفیات خود معلول میں ظاہر ہوتی ہیں لیکن خاکی ذرات مسلمہ علم وغیرہ کی کیفیات

یہ متصف نہیں ہیں جن کی ترتیب سے جسم بنا ہے۔ اس لیے اس سے بھی ذریعہ علم کے طور ایک مباحِد کے استناج کی تائید ہوتی ہے۔ بعض وقت یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر روح ہمہ جا ہے تو اس کو فاعلی یا کسی چیز کو حرکت دینے والی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن میماسا میں یہ تسلیم نہیں کیا جاتا کہ حرکت سے مراد سالمی حرکت ہے بلکہ اصول حرکت کو ایسی توانائی تسلیم کیا جاتا ہے جو سالموں کو بھی حرکت دیتی ہے اور یہ توانائی روح میں موجود ہوتی ہے۔ جسم جو حرکت کرتا ہے اس کا سبب محض روح کی بخشی ہوئی توانائی ہے۔ اس لیے اگرچہ روح خود حرکت نہیں کرتی لیکن وہ اس سبب سے فاعل کہلاتی ہے کہ جسم کو حرکت میں لاتی ہے۔ ذات کو حواس سے بھی مختلف سمجھنا چاہیے کیونکہ جب کسی شخص کے حاسے ضائع ہو جاتے ہیں تب بھی وہ ہمیشہ قائم رہنے والی ذات کا ادراک برابر کرتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ذات کی شناخت کس طرح کی جائے۔ پربھاکر کا خیال ہے کہ ذات کا علم علمی معروض سے الگ عالم کے طور پر کبھی نہیں ہوتا اور نہ معروض کا علم کبھی عالم سے الگ رہ کر ہوتا ہے جو ہر ایک وقوف میں لازمی عنصر کے طور پر موجود رہتا ہے۔ ذات اور معروض دونوں خود منور علم کی روشنی میں چمکتے ہیں۔ در اصل منور بالذات تو علم ہے نہ کہ روح۔ پس ذات اور معروض دونوں علم کے ایک ہی عمل سے روشن ہوتے ہیں۔ لیکن جیسے ایک مثال میں کہ ایک آدمی چل رہا ہے چلنے کا فعل خود چلنے والے پر منحصر ہوتا ہے تاہم وہ اس کام کا کارندہ سمجھا جاتا ہے نہ کہ اس کام کا معروض۔ یہی صورت علم کے عمل کی ہے کہ اگرچہ یہ ذات کو متاثر کرتا ہے تاہم وہ فاعل معلوم ہوتا ہے نہ کہ معروض۔ وقوف کو روح نہیں کہتے لیکن روح وقوف میں اس کی بنیاد کے طور پر ظاہر ہوتی ہے جو تمام وقوفوں سے جدا نہیں ہو سکتی اور اس میں وقوفی عنصر "میں" کے طور پر نظر آتا ہے۔ گہری نیند میں جب کسی چیز کا وقوف نہیں ہوتا تو ذات کا بھی وقوف نہیں ہوتا۔

کمارل کے نزدیک بہر حال روح جسم سے مختلف ہے اور ذہنی ادراک سے "میں" کے تصوری بنیاد کے طور پر اس کا ادراک ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ذات "میں" کی بنیاد کے طور پر معلوم ہوتی ہے لیکن اس ذات کے علم کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وقوف اشیا میں خود کو منکشف کرے۔ نہ ذات خود کو اس طرح ظاہر کرتی ہے کہ وہ معروض کے تمام علم کی عالم ہے۔ البتہ ذات ایک جداگانہ نفسی وجدان سے سمجھ میں آتی ہے جس کو "میں" سے ظاہر کرتے ہیں۔ ذات خود کو عالم کے طور پر ظاہر نہیں کرتی بلکہ نفس کے جداگانہ نفسی وجدان کے معروض کے طور پر ظاہر کرتی ہے۔ درحقیقت یہ مسئلہ پربھاکر کی تحلیل سے جدا ہے جس نے ذات کے وقوف کو معروضی وقوف سے غیر منفک سمجھا ہے اور دونوں کو علم کی تنویر کا نتیجہ

متصور کیا ہے۔ لیکن کمارل اور پربھاکر دونوں متفق ہیں کہ روح منور بالذات نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو گہری نیند میں بھی روح خود کو ظاہر کرتی لیکن ایسا نہیں ہوتا اس لیے بہتر یہی ہے کہ روح کو اس طرح خیال کیا جائے کہ وہ سب پر چھائی ہوئی ہے جیساکہ ویدوں میں بیان کیا گیا ہے۔ ذات کو مختلف افراد میں مختلف ہونا چاہیے ورنہ ان کے انفرادی تجربات لذات والم کی تشریح نہ ہو سکے گی۔

کمارل نے ذات کو محض علم کی قوت یا گیان شکتی خیال کیا ہے۔ چیزوں کا علم من اور دوسرے حاسوں کی فعلیت سے پیدا ہوتا ہے۔ اس ذات کا وقوف صرف نفسی ادراک سے ممکن ہے یا نجات کے وقت جب نہ حاسے رہتے ہیں نہ من رہتا ہے تو ذات خالص وجود کی حیثیت سے قوت علم (گیان شکتی) کے طور پر بغیر کسی اظہار کے باقی رہتی ہے۔ پس نجات کی حالت یہ ہے کہ ذات اپنی خصوصی کیفیات مثلاً لذت، الم، ارادہ وغیرہ سے معریٰ رہتی ہے۔ اس لیے خود ذات نہ علم ہے، نہ برکت، نہ آنند جیساکہ ویدانت سمجھتا ہے۔ لیکن یہ چیزیں اس میں اس کی توانائی اور حاسوں کے عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس وقت ذات اپنے تمام حاسوں سے جدا رہنے کے سبب اس کی توانائی بھی صرف علم کی قوت کے طور پر باقی رہتی ہے۔ یعنی محض وجود باقی رہ جاتا ہے۔ نجات کے اس نقطۂ نظر کو پربھاکر نے بھی خاص طور پر تسلیم کیا ہے۔

نجات اس وقت ہوتی ہے جب انسان اچھے بُرے کام کے پھل سے لطف اندوز ہونے یا تکلیف اٹھانے کے بعد ان کو ختم کر دیتا ہے اور مزید "کامیہ کرم" یعنی سود مند نتائج کے حصول کے لیے یگیہ وغیرہ کے انجام دینے سے اجتناب کرتا ہے تو ان سے پیدا ہونے والے نئے اثرات ختم ہو جاتے ہیں اور سندھیا، پوجا، پاٹھ وغیرہ جن کے کرنے سے کوئی خاص نفع نہیں لیکن نہ کرنے سے گناہ ہوتا ہے ایسے "نیتہ کرم" کو پرجوش طریقے پر انجام دینے سے گناہ کے بُرے اثرات سے خود کو محفوظ رکھتا ہے۔ یہ ایسی خصوصی حالت ہے جس میں جسم کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ پھر نہ جسم پیدا ہوتا ہے نہ دوبارہ پیدائش ہوتی ہے۔

میمانسا خدا کے وجود کا اس طرح قائل نہیں ہے کہ وہ تمام عالم کا پیدا کرنے والا ہے یا فنا کرنے والا ہے۔ اگرچہ عالم اجزا سے بنا ہے لیکن یہ کوئی وجہ فرض کرنے کے لیے نہیں ہے کہ عالم کا آغاز کس زمانہ میں ہوا ہو یا کسی خدا نے اس کو بنایا ہو۔ ہر روز حیوان اور انسان وغیرہ خدا کے عمل کے بغیر اپنے اپنے والدین سے پیدا ہو رہے ہیں۔ نہ یہ ضروری ہے کہ ادھرم اور دھرم کے لیے ایک نگراں کار ہو جیساکہ نیائے میں فرض کیا جاتا ہے۔ اس لیے ان کا تعلق انجام دینے والے سے ہے کسی دوسرے کو اس کا علم نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ دھرم اور ادھرم کا کوئی تعلق خدا کے ساتھ نہیں ہو سکتا کہ وہ ان کی نگرانی کرے۔ نہ اس کے پاس اوزار ہیں نہ وہ جسم رکھتا ہے جس سے دنیا کو بناتا ہے۔ اس کے علاوہ دنیا کو پیدا کرنے کے لیے کوئی

محرک بھی نہیں ہو سکتا۔ خواہ وہ فضل رحم و کرم پر مبنی ہو یا بے رحمانہ۔ اس لیے کہ جب مخلوقات نہ تھیں تو وہ شروع میں کس کے لیے احساس ترحم سے متاثر ہوا ہوگا۔ مزید براں خود اس کو پیدا کرنے کے لیے ایک اور خالق کی ضرورت لاحق ہوگی۔ اس لیے نہ کہیں خدا ہے، نہ خالق ہے، نہ تخلیق ہے نہ فنا ہے۔ عالم ہمیشہ سے کسی جدید پیدائش یا فنا کے بغیر اس طرح چلا آرہا ہے۔

اب تک جو کہا گیا ہے اس سے یہ غور کرنا آسان ہوگا کہ میمانسا زیادہ تر ویشیشک سے متفق ہے چنانچہ اشیا کے مقولات کے وجود مثلاً پانچ عناصر اور کیفیات وغیرہ کے بارے میں ان دونوں کی رائے ایک ہی ہے۔ لیکن جنس اور عرض غیر منفک وغیرہ کے مسائل سے متعلق کمارل کے اختلافات اور پربھاکر کی خصوصیات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان مسائل میں کمارل نیائے کی بہ نسبت سانکھیہ فکر سے زیادہ متاثر ہوا ہے۔ دراصل سانکھیہ اور ویشیشک ہی وہ ہندو نظامات ہیں جن میں طبیعات کو مابعد الطبیعات کے جزو کے طور پر ترکیب دینے کی کوشش گئی ہے۔ دوسرے نظامات نے بالعموم ان کی تقلید کی ہے یا صرف چند غیر اہم مسائل میں ان سے اختلاف کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ پربھاکر اور کمارل کی طبیعات زیادہ اہم نہیں ہے۔ چونکہ وہ عام طور پر ویشیشک کے نظریے سے متفق ہیں اور وہ اس جانب اہمیت نہ دینے میں حق بجانب بھی ہیں اس لیے یگیوں کے انجام دینے کے لیے عالم کے متعلق نیائے ویشیشک عقل سلیم کا نقطۂ نظر بے حد موزوں ہے۔

میمانسا اور نیائے میں اصلی اختلاف یہ ہے کہ ان دونوں کا نظریہ علم مختلف ہے۔ میمانسا کو تو اس امر کے ثابت کرنے کی ضرورت تھی کہ وید صحیح ہیں اور ان کی صداقت خدا سے متخرج نہیں ہوتی اور نہ کسی اور ذریعے سے اس کی صحت کی جانچ لازمی ہوتی ہے۔ اس کام کو کرنے کے لیے اس نے تمام علم کی صحت بالذات کو قائم کرنے کی کوشش شروع کردی تھی۔ اس سے ویدوں کے لیے ایک قابل اطمینان فائدہ یہ سمجھا گیا کہ اس کے احکام ہم تک پہنچتے ہی صحیح علم معلوم ہوں گے اور ان کی تردید نہ ہونے کے سبب آگے چل کر عالم میں ایسی کوئی چیز نہ ہوگی جو ویدک احکام کو باطل کر سکے۔ دوسرے ذرائع علم مثلاً ادراک اور استنتاج وغیرہ کا ذکر پہلے تو یہ ثابت کرنے کے لیے کیا گیا ہے کہ یہ ہمیں دکھا نہیں سکتے کہ دھرم کس طرح حاصل کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ دھرم کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو زندگی میں صاف دکھائی دینے والی ہو اور دوسرے ذرائع علم (پرمان) سے جس کا ادراک ہو سکے۔ بلکہ وہ شے ہے جو ویدوں کے احکام کے مطابق تعمیل کرنے سے پیدا کی جا سکتی ہے اس لیے دھرم اور ادھرم کے علم کے لیے وید کا "شبد پرمان" ہی ہمارا اصلی ماخذ ہے۔ دوسری غرض یہ ہے کہ ہمیں مختلف ذرائع علم سے واقفیت اس لیے ضروری ہے کہ ان کے بغیر قابل مناظرہ ویدک فقروں کے معنی کی تصدیق اور ان بحث کرنا دشوار ہے۔ تخلیق اور فنا کے نظریہ کو جس کو تمام دوسرے ہندو نظامات فلسفہ

نے تسلیم کیا ہے۔ میمامسا قبول نہیں کرتا کیونکہ ایسا کرنے سے ویدوں کی ازلیت خطرے میں پڑجاتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کے سبب خود خدا کو بھی ترک کر دیا گیا ہے۔

شبد پرمان کے متعلق بھی نیائے اور میمامسا میں کچھ فرق ہے۔ نیائے میں ویدوں کو پرمان اس لیے تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ ایشور کے بنائے ہوئے ہیں لیکن میمامسا میں وید کو اس لیے پرمان مانتے ہیں کہ وہ ہمیشہ قائم رہنے والے ہیں اور کسی انسان یا ایشور کے بنائے ہوئے نہیں ہیں بلکہ ایسے کلام کا مجموعہ ہیں جو ہمیں ایسے فرائض کی انجام دہی کا علم عطا کرتا ہے جو کسی اور پرمان سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ ہم صرف ویدوں کے ذریعہ سے ہی بہشت اور دوزخ اور یگیوں کے پھل حاصل کرنے کا علم حاصل کرتے ہیں۔ پوشیدہ راز کا علم بھی ہمیں ویدوں کے ذریعہ ہی حاصل ہوتا ہے۔ یہ علم ہمیشہ قائم رہنے والا ہے اور وید بھی کلمات کی شکل میں ہمیشہ قائم رہنے والے ہیں اور صرف رشیوں کے پاک من میں رشیوں کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں اور قلم بند کر لیے جاتے ہیں۔ وید کے کلمے کسی کے بنائے ہوئے نہیں ہیں وہ تو پوشیدہ طور سے آکاش میں موجود رہتے ہیں اور صرف انسانوں پر ظاہر ہوتے ہیں۔

فلسفہ میمامسا صرف کرم کی اہمیت پر زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ وید کے تمام کلمات میں کرم کرنے کے آدیش یا فرمان کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اور وہ کرم "یگیہ" ہیں۔ ویدوں کا یہ حکم ہے کہ مختلف نتائج کو حاصل کرنے کے لیے مختلف قسم کے یگیہ کرنا چاہیے۔ میمامسا کی تحقیق یہ ہے کہ کون سا یگیہ کس خواہش کو حاصل کرنے کے لیے کس طریقے سے اور کس وقت کیا جانا چاہیے کہ اس سے پھل حاصل ہو سکے۔

فلسفہ میمامسا وید کو ہمیشہ قائم رہنے والا تسلیم کرتا ہے۔ ان کو تصنیف کرنے والا کوئی انسان یا ایشور نہیں ہے۔ کلام کی حیثیت سے یہ ہمیشہ برقرار رہتے ہیں اور انسان کے فرائض کی رہنمائی کرنے کے لیے یہ سب سے بڑے ذرائع ثبوت یا پرمان سمجھے جاتے ہیں۔ ایسا کوئی زمانہ نہیں جس میں وید نہ رہتے ہوں۔ ماضی، حال اور مستقبل ہر ایک زمانہ میں وید کلمات کی شکل میں موجود رہتے ہیں اور یہ بتلاتے ہیں کہ انسان کو کیا کرنا چاہیے۔ میمامسا فلسفہ مکمل تحقیق کر کے یہ معلوم کرتا ہے کہ وید انسان کو کیا کرنے کا حکم دیتا ہے۔ اس تحقیق کی تہ میں ایک خاص فلسفہ اور کچھ اصول بھی ہیں جن کو حسب ذیل طریقوں سے بیان کیا جا سکتا ہے۔

(۱) وید جو کچھ کہتا ہے وہی صداقت ہے اور اس میں کسی چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے۔

(۲) وید ایشور کے بنائے ہوئے نہیں ہیں بلکہ ان کی ہستی ہمیشہ قائم رہتی ہے۔ صرف رشیوں کے پاک من میں یہ الہام کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں۔

(۳) وید جو کچھ حکم دیتا ہے وہی انسان کا دھرم اور فرض ہے اس کو بڑی عقیدت کے ساتھ انجام دینا چاہیے۔

(۴) زندگی میں کرم کرنا چاہیے۔ یعنی ویدوں کے بتلائے ہوئے کرموں (یگیوں) کو کرنے سے انسان کو اس زندگی میں اور مرنے کے بعد دوسری زندگی میں سب کچھ ملتا ہے۔ اس کے لیے میماساہیں ایک قیاس کیا گیا ہے کہ ہر ایک کرم کرنے سے ایک لطیف قوت پیدا ہوتی ہے جو کرم ختم ہو جانے کے بعد بھی اس وقت تک قائم رہتی ہے۔ جب تک اس کا پھل نہ مل جائے۔ اس کو میماسا کی اصطلاح میں "اپورو" کہا گیا ہے۔ کرم اور اس کے پھل کے درمیان جو تعلق پیدا ہوتا ہے وہ اس "اپورد" کی وجہ سے ہوتا ہے۔

(۵) یہ کائنات کرم اور اپورو اور پھل کی ایک سرگرمی ہے۔ تمام قدرت میں اور انسان کی زندگی میں جو کچھ ہوتا ہے وہ ان ہی علتوں سے ہوتا ہے۔ یہ کائنات ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ اس کو تخلیق کرنے والی یا فنا کرنے والی کوئی ہستی نہیں ہے جس کو ایشور کہا جا سکے

(۶) ایشور یا خالق کے موجود ہونے کا کوئی ثبوت ہی نہیں ہے۔ اس مسلہ کو کمارل بھٹ نے اپنی "شلوک وارتک" میں پر زور طریقہ پر ثابت کیا ہے اور ایشور کی ہستی کو ثابت کرنے والے تمام ثبوتوں کی سخت تردید کی ہے

———◦×◦———

بارھواں باب

فلسفہ ویدانت (ادویت)

نظام ویدانت اس فلسفہ کی تشریح کرتا ہے جس کی تعلیم ویدوں میں دی گئی ہے اور جو بادراین کے برہمہ سوتر میں خلاصہ کے طور پر درج ہے۔ اپنشد وید کے جز کا سب سے آخری حصہ ہے اور اس کے فلسفہ کو اُتر میمانسا یا ویدوں کے آخری جز کی علمی تحقیق کی کوشش کہا جا سکتا ہے۔ یہ میمانسا جمینی کی پورب میمانسا سے بالکل مختلف اور ممیز ہے جس میں ویدان کے کرم کانڈ کی علمی تحقیق کی کوشش کی گئی ہے۔ اگرچہ برہمہ سوتر کی تعبیر مختلف شارحین نے مختلف طریقے پر کی ہے لیکن سب سے قدیم شرح شنکر آچاریہ کی لکھی ہوئی ہے جو اس وقت دستیاب ہوتی ہے اور جس کو بے حد شہرت حاصل ہے کیونکہ اس میں بے حد گہرے اور لطیف تصورات موجود ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ وہ مشہور و معروف شنکر کی شخصیت سے متلازم ہے۔ شنکر نے جس فلسفہ کی تشریح کی ہے اور اس کے مشہور و معروف شاگردوں نے اس کو جس کمال کے درجہ تک پہنچا دیا ہے اس کا اثر اس قدر زیادہ ہے کہ جب کبھی ہم ویدانت فلسفے کی بات کہتے ہیں تو اس سے ہماری مراد اس فلسفے سے ہوتی ہے جس کی تشریح شنکر نے کی ہے اور اگر کبھی ہمارا منشا دوسروں کی تشریح سے ہوتا ہے تو ان شارحین کے نام خاص طور پر بتلانے پڑتے ہیں مثلاً رامانج، مادھوا وغیرہ۔ اس باب میں ہم ویدانت پر ایسی بحث کریں گے جو شنکر اور اس کے شاگردوں نے بے حد واضح طور پر پیش کی ہے۔ شنکر کا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ وہ کسی اصلی نظام کا موجد یا شارح ہے بلکہ وہ تو اپنشدوں اور برہمہ سوتر کی تعبیر اس ترتیب سے کرتا ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ اپنشدوں میں ایک مربوط اور باقاعدہ فلسفہ موجود ہے۔ اپنشد ویدوں کا جز ہیں اور ہندوؤں کے نزدیک ان میں غلطی ممکن نہیں۔ اگر شنکر یہ ثابت کر سکے کہ اس کی تشریح صحیح ہے تو اس کا فلسفہ سب سے اعلیٰ سند پر قائم ہونے کے باعث تمام ہندوؤں کے لیے قابل قبول ہوگا۔ سب سے بڑے دشمن جو اس کام کی تکمیل کی راہ میں حائل ہیں وہ میمانسا کے حامی ہیں جن کے نزدیک ویدوں میں کسی فلسفہ کی تعلیم نہیں ہے اس لیے کہ جو کچھ ویدوں میں لکھا ہے اس کی تعبیر یہی کی گئی ہے کہ اس میں ایسے احکام جاری کیے گئے ہیں کہ ہم کس فعل کو انجام دیں اور کس کو انجام نہ دیں۔ ان کے نزدیک اگر اپنشدوں میں برہمہ کا ذکر ہے اور اس کی خالص ماہیت کو ظاہر کیا گیا ہے تو یہ اس غرض سے مبالغہ سے کام لیا گیا ہے کہ برہمہ کی پرستش زیادہ دلچسپی اور دلجمعی سے کی جائے۔ شنکر اس

امر سے انکار نہیں کرتا کہ ویدوں کا مقصد جو برہمنوں میں موجود ہے وہ صریحاً حکم کی صورت رکھتا ہے جیسا کہ میماسا کا خیال ہے۔ لیکن وہ ثابت کرتا ہے کہ اپنشد کامل اور مطلق برہمہ کے صحیح ترین اور اعلیٰ ترین علم کا ذکر کرتے ہیں جس سے کہ ایک گیانی نجات حاصل کر سکے۔ وہ کہتا ہے کہ کرم کانڈ کی حد تک ویدوں کا مقصد حکمی نوعیت کا ہے اس لیے کہ وہ ان تمام لوگوں کے لیے ہیں جو ایک نہ ایک لذت کے خواہشمند ہوتے تھے اور صداقت مطلقہ کے علم کی خواہش سے وہ کبھی کوئی کام نہیں کرتے تھے لیکن اُپنشد تو ایک واحد مطلق، غیر متغیر برہمہ کا اظہار کرتے ہیں جو تمام عالم کی صداقت عظیم ہے اور جو ان عقلمندوں کے لیے مخصوص کیے گئے تھے جنھوں نے اپنے حواس کو قابو میں کر لیا ہے اور تمام دنیاوی خواہشات سے کنارہ کش ہو گئے ہیں۔ ویدوں کے یہ دو حصے دو قسم کے اشخاص کے لیے نامزد کیے گئے تھے۔ اس طرح شنکر نے اپنے فلسفہ کا آغاز منطقی یا نفسیاتی تحلیل یا استخراج اور استقرا کی بنیادوں پر رکھ کر شروع نہیں کیا بلکہ اس نے مختلف اپنشدوں کے عبارتی موازنے سے اور اپنشدوں کے فقروں سے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اپنشد تو صرف برہمہ کی ماہیت کو آخری حقیقت ثابت کرنے سے متعلق ہیں چنانچہ اس کو ثابت کرنا پڑا کہ تمام اپنشدوں کی غیر متناقض تصدیق اس کی رائے کی تائید میں ہے۔ اس نے ظاہری متناقص عبارتوں کے تمام شکوک کی تشریح کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ کس عبارت میں سانکھیہ کی پر کرتی یا مہت وغیرہ کے اصولوں کا ذکر نہیں ہے۔ اس نے طبیعات، علم کائنات اور مسائل سے معاد کے منتشر تصورات کی تعبیر کی جو اپنشدوں میں برہمہ کے فلسفے کے ساتھ یکساں طور پر موجود ہیں اور یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ اُپنشدوں کا فلسفہ ایک مستحکم نظام ہے۔ اس نے اپنے تمام مخالفین کے اعتراضات کو رد کیا جو برہمہ کے فلسفہ پر عائد ہو سکتے تھے۔ اس نے دوسرے مذہب کے فلسفیوں پر نکتہ چینی کی اور ثابت کر دیا کہ ان میں تناقص پایا جاتا ہے اور یہ بھی ثابت کر دیا کہ اُپنشدوں کی ہر وہ تعبیر جو اس کی تعبیر سے مختلف طور پر کی گئی ہے غیر متعلق اور غلط ہے۔ یہ عمل اس نے نہ صرف برہم سوتر کے بھاشیہ یا شرح میں بلکہ اُپنشدوں کی شرحوں میں بھی اختیار کیا ہے۔ اس کے نزدیک منطق کا درجہ ادنیٰ ہے۔ اس کی اصلی قدر و قیمت یہ ہے کہ وہ اُپنشدوں کی عبارتوں کی با اصول تعبیروں کی معاونت کرے اور نفس کو آمادہ کرے کہ وہ اُپنشدوں کی غیر متناقص تصدیق کو بطور صداقت مطلق قبول کرے۔ اس کے شاگردوں نے بھی اس کی پوری تقلید کی ہے۔ بلکہ تفصیل سے بتلایا ہے کہ برہمہ کا فلسفہ نہ کبھی ادراکی تجربہ کا متضاد ہے نہ عقلی فکر کا متناقص۔ اور تمام متضاد مقولے جو نیائے یا دوسرے نظامات فلسفہ پیش کرتے ہیں وہ سب متناقص بالذات اور غلط ہیں۔ اس کے پیروؤں نے "ویدانت علمیات" کی تعمیر کر کے اس کے فلسفہ میں ایک اضافہ کیا اور مکمل طور پر مایا اور برہمہ کے تعلق، عالم بود و نمود اور دوسرے متعلقہ مضامین مکرر غور کیا اور

بہت سے اہم فلسفیانہ دلچسپی کے مسائل جن کو شنکر نے ترک کر دیا تھا یا جن سے تھوڑی بحث کی تھی ان پر تفصیلی بحث کی۔

ویدانت ادب میں برہمہ سوتر مصنفہ بادرائن کے زمانہ تصنیف کو متعین کرنا ذرا دشوار ہے لیکن اس میں تقریباً تمام دوسرے ہندو نظامات فلسفہ یہاں تک کہ شونیہ واد کی تردید بھی موجود ہے۔ شنکر کی تعبیر کے مطابق یہ قیاس صداقت سے بعید نہ ہوگا کہ یہ تصنیف بہ حد قدیم زمانے میں نہیں لکھی گئی اور غالباً دوسری صدی عیسوی کی تحریر ہے۔ تقریباً ۸۰۰ء میں گوڑ پاد نے اُپنشد کی وحدتی تعلیم کا احیا کیا۔ مانڈوکیہ اُپنشد کی اسکی منظوم شرح مانڈوکیہ کاریکا کہلاتی ہے۔ گوڑ پاد کا شاگرد گووِند تھا جو شنکر کا استاد تھا۔ شنکر کی شرح برہمہ سوتر اصلی کتاب ہے جس کے بعد میں ویدانت پر بڑی اپج اور پُرزور فلسفیانہ بصیرت کی کتابیں اور شرحیں لکھی گئیں۔ شنکر کے شاگرد آنند گیری نے ایک شرح نیائے نرنئے لکھی اور گو بند آنند نے دوسری شرح رتن پربھا لکھی۔ واچسپتی مشرا جو ۸۴۱ء میں مشہور ہوا تھا اس نے اس کی ایک دوسری شرح بھامتی لکھی اور املانند نے ۱۲۶۰ء میں کلپ ترو لکھی۔ رنگ راجہ دھرینَدر کے بیٹے اپہ دکشت نے ۱۵۵۰ء میں کلپ ترو کی ایک شرح کلپ ترو پریمل لکھی۔ شنکر کے ایک دوسرے شاگرد پدم پاد نے ایک شرح پنچ پادیکا لکھی۔ جس طرح سے اس کتاب کا آغاز کیا گیا ہے اس سے پڑھنے والا اندازہ لگا سکتا ہے کہ وہ تمام تر شنکر بھاشیہ کی مسلسل شرح ہوگی لیکن چوتھے سوتر پہ پہنچ کر کچھ بے تکے طور پر ختم ہو جاتی ہے۔ سریشور نے ایک کتاب "نیش کرم سدھی" لکھی۔ پدم پاد نے بھی ایک ٹیکا لکھی تھی۔ لیکن یہ کتاب اس کے چچا کے گھر میں جلادی گئی۔ شنکر نے اس کتاب کو ایک بار دیکھا تھا اور اپنے غیر معمولی حافظہ سے اس کو سُنا دیا۔ پھر پدم پاد نے اس کو لکھ لیا۔ پرکاش آتم نے ۱۲۰۰ء میں پدم پاد کی پنچ پادیکا کی ایک شرح لکھی جو پنچ پادیکا ویورن کہی جاتی ہے۔ اکھنڈ آنند نے تتود یپن لکھی اور مشہور و معروف نرسمہا آشرم منی نے ۱۵۰۰ء میں اس کتاب کے متعلق ویورن بھاو پرکاشیکا لکھی۔ املانند اور ودیا ساگر نے علی الترتیب پنچ پادیکا کی شرحیں پنچ پادیکا ویورن اور پنچ پادیکا ٹیکا لکھیں۔ اول الذکر کی بہت شہرت ہے۔ ودیارنیہ نے پنچ پادیکا ویورن کے تصورات کی تشریح میں اپنی کتاب "ویورن پرمیہ سمگرہ" لکھی۔ ودیارنیہ نے ویدانتی اصول نجات کے متعلق دوسری عمدہ تصنیف "جیون مکتی وویک" لکھی۔ سریشور کی بہترین مستقل تصنیف "نیش کرمیہ سدھی" پہلی کتاب ہے جو شنکر کے بھاشیہ میں بتلائے ہوئے فلسفہ کی خوب اچھی طرح وضاحت کرتی ہے۔ اس کی شرح گنا نوتم مشرا نے کی ہے۔ ودیارنیہ کی ایک دوسری اہم تصنیف "پنچ دشی" جو نظم میں ویدانت پر عام پسند اور بصیرت افروز کتاب ہے۔ شنکر بھاشیہ پر ایک اور اہم تصنیف جو نظم میں لکھی گئی ہے جو تمام تر اس کی اصلی تعلمات پر مبنی ہے وہ "سنکشیپ شاریک"

ہے اس کا مصنف سروگیاتم مُنی ہے۔ اس پر رام تیرتھ نے شرح کی ہے۔ شری ہرش نے ۱۱۹۰ء میں "کھنڈن کھادیہ" لکھی جو ویدانتی تنقید مابعد الطبیعات پر بہت ہی مشہور تصنیف ہے۔ چت سکھ جو غالباً شری ہرش کے تھوڑے ہی عرصہ بعد ہوا ہے۔ اس نے اس کی شرح کی اور ویدانتی تنقید مابعد الطبیعات پر ایک مستقل کتاب "تتو دیپکا" لکھی۔ شنکر مشرا اور رگھوناتھ نے کھنڈن کھادیہ کی شرحیں لکھیں۔ دھرم راجادھورند نے غالباً ۱۵۵۰ء میں ویدانتی علمیات اور ویدانت کے خاص مضامین پر بہترین کتاب لکھی جو "ویدانت پری بھاشا" کہلاتی ہے۔ ویدانت پری بھاشا اور اس کی شرح ویدانت کے اساسی اصولوں کی بہترین تشریح کرتی ہے اور سب سے زیادہ اہمیت کی تصنیف اور غالباً سب سے آخری بڑی تصنیف مدھوسدن سرسوتی کی کتاب "ادویت سدھی" ہے جو راجادھرندر کے بعد پیدا ہوا ہے۔ سدانند ویاس نے اس کا ایک خلاصہ "ادویت بدھی سدھانت سار" لکھا۔ سدانند نے خود ایک بہترین ابتدائی کتاب "ویدانت سار" لکھی ہے جس کی دو شرحیں ہیں (۱) سویودھنی اور (۲) ودوان منورنجنی۔ سدانند کی ادویت برھمہ سدھی اگرچہ ادویت سدھی سے کم درجہ کی ہے لیکن اہم ہے کیونکہ اس میں ویدانت کی دلچسپی کے بہت سے مسائل آجاتے ہیں جو دوسری ویدانت تصانیف میں نہیں پائے جاتے۔ آنند بودھ بھٹارک آچاریہ کی تصنیف "نیائے مکرند" التباس کے اصولوں اور ویدانت کے اہم نقاط پر بحث کرتی ہے۔ پرکاش آنند کی "ویدانت سار سدھانت مکتاولی" نہایت دقیق مسائل کے متعلق بے حد سادگی سے بحث کرتی ہے جس میں اگیان کی نوعیت اور شعور سے اس کے تعلقات کے متعلق بحث کی گئی ہے۔ اپیے دِکشت کی "سدھانت لیش" بے حد اہم خلاصہ ہے جو دلچسپ مسائل پر مختلف اہل قلم کی مختلف آرا پر مشتمل ہے۔ ویدانت تتو دیپکا اور سدھانت تتو ویدانت کے نظام کی اچھی اور گہری نظر کے مسائل کا خلاصہ ہیں۔ نرسمہا شرم منی کی کتاب "بھید دِھک کار" بھی ویدانتی مابعد الطبیعات کی بے حد اہم تصنیف متصور ہوتی ہے۔

یہ مذکورہ فہرست صرف اہم ترین ویدانت تصانیف کی دی گئی ہے جن کے حوالے اس باب میں کئی جگہ دیے گئے ہیں۔

سنسکرت زبان میں شنکر کی بہت سی سوانح حیات بھی لکھی گئی ہیں۔ مثلاً شنکر دگ وجیے، شنکر وجیے وِلاس، شنکر جیے وغیرہ۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ سات سو اور آٹھ سو صدی عیسوی کے درمیان ہوا ہے۔ وہ دکن کے علاقہ مالابار میں پیدا ہوا تھا۔ اس کا شیوگرو۔ تیتریہ شاخ کا یجروید ی برہمن تھا۔ شنکر کو شیو کا اوتار کہا جاتا ہے اور بہت سی کرامات اس سے منسوب کی جاتی ہیں۔ وہ آٹھ سال کی عمر میں تارک الدنیا ہوگیا تھا۔ اور اس وقت کے ایک مشہور رشی گوبند کا شاگرد ہوگیا جو نربداندی کے

کنارے ایک پہاڑی کے غار میں رہتا تھا۔ اس کے بعد وہ بنارس گیا اور وہاں سے بدری ناتھ پہنچا۔ یہ بات مشہور ہے کہ اس نے برہمہ سوتر کی اپنی مشہور شرح بارہ برس کی عمر میں لکھی تھی اور بعد میں دس اُپنشدوں پر شرحیں لکھیں اور اس وقت سے اس نے تمام ہندوستان میں سفر کرکے دوسرے مذاہب کے پیروؤں کو مناظروں میں شکست دینے کا ارادہ کر لیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پورب میماسا کے زبردست عالم کمارل سے مباحثہ کرنے کے لیے گیا تھا لیکن کمارل بستر مرگ پر پڑا ہوا تھا۔ اس نے شنکر سے کہا کہ اس کے شاگرد رشید منڈل مسر سے ملاقات کرے۔ اس طرح شنکر نے منڈل مسر سے مباحثہ کیا، شکست دی اور اس کو اپنا شاگرد بنا لیا۔ اس کے بعد اس نے مختلف مقامات کا سفر کیا۔ ہر جگہ مخالفین کو شکست دی اور ہر مقام پر اپنے ویدانت فلسفہ کو اس طرح قائم کیا کہ اس وقت سے ہندوستان کی مذہبی زندگی کے ڈھالنے میں اس کا نمایاں اثر اب تک موجود ہے۔

اس طرح شنکر نے اپنے استاد گوڑپاد کے کام کو جاری رکھا۔ اس نے دس اُپنشد یعنی ایش، کین، کٹھ، پرشن، منڈک، مانڈوکیہ، تیترییہ، ایتریہ، چھاندوگیہ اور برھد آرنیک، اپنشدوں اور برہمہ سوتروں کی شرحیں لکھیں اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ان میں صرف کامل مطلقیہ مذہب کی تعلیم دی گئی ہے۔ برہمہ سوتروں کی شرح میں شروع سے آخر تک اس امر کی کافی شہادت موجود ہے کہ وہ ایسے ثنوی میلان کی تعبیروں سے تنازعہ کرتا رہا ہے جو اپنشدوں میں سانکھیہ کے علم کائنات یعنی پرکرتی کے وجود کی تائید کرتے ہیں۔ (ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ دوسرے یعنی میماسا کے پیرو اور ہم میں سے بعض وہ جو اپنشدوں کی تعبیر ویدانت کے نقطۂ نظر سے کرتے ہیں۔ اکثر یہ خیال کرتے ہیں کہ رُوح قائم بالذات ہے اور ہر ایک چیز کو وحدت ذات کے طور پر محسوس کرنے کے صحیح اصول کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان سب کی تکذیب کرنے کے لیے یہ میری شرح لکھی گئی ہے۔ (برہمہ سوتر ۱-۳-۱۹ شنکر بھاشیہ)

مختلف مذاہب فکر سے متعلق لوگوں نے بادراین کے برہمہ سوتر کی شرح کی ہے۔ ان کے مطالعہ سے ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ سب نے برہمہ سوتر کو اپنشدوں کی تعلیم کا نچوڑ خیال کیا ہے لیکن اختلاف رائے ان سوتروں کے معنی کے متعلق ہے اور اُپنشدوں کی ان عبارتوں کے بارے میں ہے جن میں سوتروں کا حوالہ کوئی خاص صورت پیش آنے پر دیا جاتا ہے۔

برہمہ سوتر چار ادھیائے یا فصلوں پر مشتمل ہے اور ان میں سے ہر ایک فصل چار باب پر منقسم ہے۔ ان میں سے ہر ایک باب بحث و مباحثے کے کئی مضامین پر مشتمل ہے جو کئی سوتروں سے مرتب کیے گئے ہیں۔ ان میں ایسے سوال اٹھائے جاتے جو شک و شبہ کی طرف لے جاتے ہیں اور ایسے خیالات سے

بحث کی جاتی ہے جن سے واقف ہو کر ایک شخص کسی خاص نتیجے کی تائید کرتا ہے۔ شنکر کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے چار سوتروں اور دوسری فصل کے پہلے اور دوسرے ابواب کے سوا باقی کتاب کے بہت سے سوتر اُپنشد کے فقروں کی متنی تعبیروں پر مشتمل ہیں۔ موضوع اور معروض میں فرق نہ سمجھنے والے ویدانت کے مطلقیہ مذہب کا طریقہ جس کی تشریح شنکر نے کی ہے اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ اپنے تمام حصوں میں مکمل یا بعد الطبیعیات کا کوئی مستحکم نظام ہے بلکہ اپنشد کے متن کی تعبیر کرنے سے کچھ یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ سب کے سب اس امر پر متفق ہیں کہ برہمہ ہی آتما یا ذات ہے اور صرف یہی ایک صداقت ہے۔ دوسری فصل کے پہلے باب میں اس نے اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے جو سانکھیہ کی طرف سے اس مطلقیہ مسلک پر وارد کیے جاتے ہیں۔ دوسری فصل کے دوسرے باب میں وہ سانکھیہ، یوگ، نیائے، ویشیشک، بدھ مت، جین مت، بھاگوت اور شیو نظامات فکر کی تردید کی کوشش کرتا ہے۔ یہ دو باب اور پہلے چار سوتروں کی شرح اس نظام کے اصلی موضوع بحث ہیں اور تصنیف کے باقی حصہ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ سوتروں میں جو نتائج اخذ کیے گئے ہیں وہ ہر جگہ اُپنشدوں کے اصولوں کے بالکل مطابق ہیں۔ شنکر کے نزدیک عقل کو کبھی اول درجہ حاصل نہیں رہا۔ اس کی قدر صرف ثانوی ہے۔ اس کی اہمیت اس حد تک ہے کہ وہ الہامی کتب یعنی اُپنشدوں کو صحیح طور پر سمجھانے میں مدد کرتی ہے۔ آخری صداقت محض عقل سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ ایک ماہر بحث اگر ایک مسئلہ کو معقول ثابت کرتا ہے تو دوسرا اس کو باطل ثابت کر دیتا ہے اور وہ جو کچھ صحیح ثابت کرتا ہے اس کو بھی ایک تیسرا ماہر بحث باطل ثابت کر سکتا ہے۔ پس یہ بات یقینی نہیں کہ صرف منطق یا استدلال سے آخری صداقت تک پہنچا جا سکتا ہے۔ ایسی آخری صداقت صرف اپنشدوں میں پائی جاتی ہے۔ عقل تمیز اور تصدیق تو صرف اپنشدوں کے اصل مفہوم کو معلوم کرنے کے لیے کام میں لائے جانے کے لیے ہیں۔ اس طرح شنکر خود اپنی حیثیت سے بھی اس امر کو جائز اور صحیح ثابت کرنے کے لیے مجبور نہ تھا کہ ویدانت کی حیثیت مابعد الطبیعیات کے ایک کامل منطقی نظام کی ہے کیونکہ اس کی صداقت عقل و استدلال پر نہیں بلکہ اُپنشدوں کی سند پر منحصر ہے لیکن صداقت کی تردید کسی بھی تجربہ سے نہیں کی جا سکتی۔ اس لیے اگر اُپنشدوں کی وہ تعبیر جو شنکر نے کی ہے صحیح ہے تو اس کی تردید کسی تجربہ سے نہیں ہو سکتی اس لیے شنکر یہ واضح کرنے کے لیے مجبور تھا کہ اس کی تعبیر منطقی ہے اور تجربہ کے خلاف نہیں ہے۔ وہ یہ سمجھنے میں حق بجانب تھا کہ اگر وہ ثابت کر سکے کہ صرف اس کی تعبیر ہی صحیح تعبیر ہے جو اُپنشدوں کے عین مطابق ہے اور تجربہ کے ساتھ اس کے بظاہر تناقص کی تشریح کسی نہ کسی طرح سے ہو سکتی ہے تو وہ اس سے زیادہ اور کچھ کرنا نہیں ہے۔ وہ کچھ بھی فلسفہ کے جدید مفہوم میں نہیں

لکھ رہا تھا اور نہ اس کا مقصد محض ایک نظام فلسفہ پیش کرنا تھا جس کی تشکیل کسی ہوشیار مفکر نے کی ہو اور جو غلطی سے بظاہر معقول معلوم ہو۔ وہ تو ہمارے سامنے اعلیٰ ترین صداقت کو پیش کر رہا تھا جس کا الہام اپنشدوں میں ہوا ہے۔ آخری صداقت کا انحصار عقل پر نہیں بلکہ مذہبی اور الہامی کتب پر ہے۔

شنکر اپنی بحث کا آغاز اس مقدمہ سے کرتا ہے کہ تمام تجربہ ایک ایسی غلطی سے شروع ہوتا ہے جو آتما یا ذات کو جسم حواس یا معروضات حواس کے عین مطابق سمجھنے میں ہوتی ہے۔ اس کی وجہ خواہ کچھ بھی ہو لیکن تمام وقوفی افعال کی تہ میں پُر فریب عینیت پنہاں ہے۔ اس لیے کہ اس کے بغیر آتما یا خالص ذات مظہری عالم یا ادراک کرنے کے طور پر ہرگز کوئی کام انجام نہیں دے سکتی اور ایسے ادراک کرنے والے کے بغیر کوئی وقوفی فعل نہیں ہوتا۔ شنکر خالص ذات کے وجود کو فلسفیانہ طور پر ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا کہ وہ دوسری چیزوں سے مختلف اور ممیز ہے۔ وہ تو اس ثبوت سے مطمئن ہے کہ اپنشدوں میں خالص ذات کو ہی صداقت مطلقہ کہا گیا ہے اور اس کو ہر قسم کی ناپاکی سے غیر ملوث بتلایا گیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا کوئی استثنا نہیں ہو سکتا کیونکہ اُپنشدوں میں اس کا الہام ہوا ہے۔ یہ اہم بات تسلیم ہو گئی ہے تو دوسرا زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ ہمیشہ ہمارا تمام تجربہ آتما کو جسم و حواس وغیرہ کے عین مطابق سمجھتا اور لذت والم وغیرہ مظہری کیفیات کو ذات سے متعلق کر دیتا ہے۔ شنکر اس مسئلہ کو ایک لا آغاز التباس کہتا ہے۔ گوڑپاد نے یہ سب کچھ پہلے ہی کہہ دیا تھا اور شنکر نے گوڑپاد کے نتائج کو قبول کر لیا ہے لیکن اپنے مسئلہ کے ایجابی ثبوت کے لیے اس کے منطقی استدلال کو ترقی نہیں دی۔ البتہ اس نے دوسرے نظامات فکر کی تردید کے لیے تنقید مابعد الطبیعات کا طریقہ استعمال کیا اور اس قسم کی تردید کے بعد اس نے خیال کیا کہ اپنشدوں کو اپنے تصور کے عین مطابق ظاہر کرنے کے علاوہ اس کے لیے اور کچھ کرنا باقی نہیں ہے۔ اس لیے اس نے یہ واضح کیا کہ اُپنشدوں میں خالص ذات ہی خالص وجود۔ خالص شعور اور خالص سرور یا ست، چت آنند کے طور پر صداقت مطلق ہے۔ یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ عالم جیسا کہ نظر آتا ہے وہ حقیقی طور پر باقی نہیں رہ سکتا۔ وہ تو محض مایا یا التباس کا ایک شعبدہ ہو سکتا ہے۔ شنکر یہ ثابت کرنے کی کوشش کبھی نہیں کرتا کہ عالم مایا ہے بلکہ اس کو بغیر کسی حجت کے تسلیم کر لیتا ہے کہ وہ ناقابل بحث ہے۔ اس لیے اگر ذات ہی آخری حقیقت ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ باقی سب محض التباس یا مایا ہے۔ اس طرح اس کو ایک طرف تو میماسا سے اور دوسری طرف سانکھیہ سے جنگ کرنی ہے کیونکہ یہ دونوں حقیقیہ ہیں اور ویدوں کی صحت کو تسلیم کرنے کے باوجود ان کی تعبیر غلط طریقہ پر کرتے ہیں۔ اہلِ میماسا کے نزدیک ہر ایک چیز جو ویدوں میں کہی گئی ہے اس کی تعبیر اس طرح کی جاتی ہے کہ ہمیں یا تو فلاں قسم کے افعال انجام دینے کی ضرورت ہے یا بعض

قسم کے افعال کی انجام دہی سے اجتناب کی ضرورت ہے۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ چونکہ اُپنشد بھی وید کے جزو ہیں اس لیے ان کی تعبیر بھی اس طرح کرنی چاہیے کہ وہ چند خصوصی افعال کی انجام دہی کے احکام پر مشتمل ہیں۔ اس لیے یہ تسلیم نہیں کیا جاتا کہ اُپنشدوں میں برہمہ کا بیان صرف برہمہ کی سادہ فطرت کے اظہار کے لیے ہے بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک خاص فطرت سے موصوف برہمہ کا مراقبہ کیا جائے جس کا ذکر میماسا میں کیا گیا ہے تاکہ یہ طریقہ سودمند نتائج کی رہبری کر سکے۔ شنکر اس رائے سے متفق نہیں تھا اس کی دلیل یہ ہے کہ اپنشدوں میں اعلیٰ ترین صداقت کا الہام برہمہ کے طور پر ہوا ہے اس لیے نہ مراقبہ کی ضرورت ہے نہ عبادت اور نہ کسی عمل کی حاجت ہے بلکہ عقل اور نجات اس وقت حاصل ہو جاتی ہے۔ جب یہ صداقت کسی شخص پر آشکار ہو جاتی ہے کہ برہمہ بالذات ہی آخری حقیقت ہے اور وید کے کرم کانڈ کے حصہ کی تعلیم ان اشخاص کے لیے ہے جو ادنا درجہ کے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں اُپنشد کی تعلیم میں گیان کانڈ ان اعلیٰ حوصلہ رکھنے والے افراد کے لیے ہے جو رسمی افعال و فرائض کے حدود سے ماورا ہو چکے ہیں اور جو کسی دنیاوی برکت یا آسمانی مسرت کی بھی خواہش نہیں رکھتے۔ بھگود گیتا کی شرح میں بھی شنکر ہر جگہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ لوگ جو ویدک احکام کی تقلید کرتے ہیں اور ویدک فرائض کو انجام دیتے ہیں جیسے کہ یگیہ وغیرہ۔ وہ ادنا درجہ کی جماعت سے تعلق رکھتے ہیں اور جس وقت تک وہ اس جماعت میں رہتے ہیں۔ ان کو اُپنشدوں کی اعلیٰ تعلیم پانے کا حق نہیں۔ وہ صرف مذہبی فرائض ادا کرنے والے ہوتے ہیں البتہ جب وہ اپنے نفس کو ایسی تمام خواہشات سے پاک کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں جو ان کو ویدک احکام کی انجام دہی یعنی کرم مارگ کے میدان یا راہِ فرائض کی طرف لے جاتی ہے اور صرف ایک صداقت سے واقف ہونا چاہتے ہیں تو وہ گیان مارگ یا راہِ عقل میں داخل ہوتے ہیں اور انھیں کسی قسم کے فرائض انجام دینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ پس ویدانت کا مطالعہ ان اعلیٰ افراد کے لیے مخصوص ہے جن کا رجحان زندگی کی معمولی مسرتوں کی طرف نہیں بلکہ جو کامل نجات کے خواہاں ہوتے ہیں۔ ویدانت کا مطالعہ کرنے والے میں چند خصوصیات کا ہونا ضروری ہے۔

(۱) عارضی اور دائمی اشیا کی تمیز یعنی "وویک" (۲) اس عالم یا عالم آخرت کی لذت کی لطف اندوزی کا عدم میلان "ویراگ" (۳) حصول طمانیت، خود ضبطی، ترک، صبر، توجہ کامل اور ایمان یعنی "شم ادی سادھن کھٹ سمپتی" (۴) نیز خواہش نجات یعنی "ممکشتو" جس شخص میں یہ چار اوصاف ہوں اس کو اُپنشد کا مطالعہ کرنا چاہیے اور جوں ہی اس کو برہمہ اور آتما عینیت کی صداقت کا کامل یقین ہو جاتا ہے وہ نجات حاصل کر لیتا ہے۔ جب ایک شخص تحقق کر لیتا ہے کہ صرف آتما ہی ایک واحد حقیقت ہے

اور ہر ایک چیز پا لیا ہے تو تمام احکام اس کے لیے بے اثر ہو جاتے ہیں۔ اس طرح راہ فرائض اور راہ عقل مختلف مدارج کے اشخاص یا اہلیت رکھنے والوں کے لیے ہیں۔ ویدوں اور اپنشدوں کی اعلیٰ صداقت کی تعلیم ایک ساتھ نہیں دی جا سکتی اور ثنویت کے پیرووں کے خلاف اس نے یہ وضاحت کی ہے کہ اپنشدوں نے کبھی ثنوی تعبیرات کو تائید کی نظر سے نہیں دیکھا۔ گوڑپاد کی ویدانت کی تشریح اور شنکر کی تشریح میں اصلی فرق یہ ہے کہ شنکر نے حتی الامکان اس امر کی کوشش کی ہے کہ اس میں ان مخصوص بودھی خصوصیات کو دور کر دے جو گوڑپاد کی تشریح میں موجود ہیں اور ایسا فلسفہ مدون کرے کہ اس کو قدیم اپنشدوں کے متن کی تعبیر کہا جائے۔ اس میں اس نے نمایاں کامیابی حاصل کی۔ اس میں شک نہیں کہ بعض لوگوں نے اس کو "چھپا بودھ" کہا ہے لیکن ہندو فکر اور مذہب پر اس کا اثر اس قدر عظیم ہے کہ بعد میں اس کو ایک اوتار کا درجہ بھی دیا گیا ہے۔ اس کے نظریہ کے حامی شاگردوں نے اور اس کے شاگردوں کے شاگردوں نے آئندہ چل کر متعدد نسلوں میں اس کے نظام کو عقلی اور منطقی اساس پر شنکر سے بھی بڑھ کر قوی دلائل کے ذریعہ قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس کتاب میں شنکر کے فلسفہ کے متعلق تمام بحث ان ہی تعبیرات پر مبنی ہیں جو اس کے پیرووں نے پیش کی ہیں اور جو نہ صرف شنکر کی تعبیرات کے عین مطابق ہیں بلکہ جن میں ایسے سوالات اور مسائل کو بھی اٹھایا گیا ہے اور ان سے بحث کی گئی ہے جن کو شنکر نے بھی ترک کر دیا تھا۔ ان تعبیرات کے بغیر کوئی بھی شخص ویدانت پر مابعد الطبیعات کے مربوط اور کامل نظام کے طور پر بحث نہیں کر سکتا۔ ذیل میں ویدانت فکر کے خاص خدوخال کا مختصر بیان دیا جاتا ہے جس کی تشریح خود شنکر نے کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "یہ عالم جو نام اور صورتوں میں پھیلا ہوا ہے جو کثیر کارکنوں اور لطف اٹھانے والوں پر مشتمل ہے اور جس میں بالخصوص زمان، مکان اور علیت سے معین ہونے والے کرموں کے پھل رہتے اور عمل پذیر ہوتے ہیں۔ برہم ہی ایسے تمام عالم کا آغاز، قیام اور فنا کی علت ہے جس کی تعبیر اس طرح ہوئی ہے کہ اس کی ترتیب کو نفس اور اس کا تخیل بھی ادراک نہیں کر سکتا ہے"۔ شنکر جن دلائل سے برہم کے وجود کو مستخرج کرتا ہے وہ تین طرح کے تصور کیے جا سکتے ہیں۔

(۱) ضرور ہے کہ عالم کسی شے کے تغیر کے طور پر پیدا کیا گیا ہو۔ لیکن اپنشدوں میں کہا گیا ہے کہ برہم کے علاوہ تمام چیزیں کسی اور چیز سے پیدا ہوئی ہیں۔ اس لیے ثابت ہے کہ برہم ہی علت ہے جس سے یہ عالم وجود میں آیا ہے لیکن ہم یہ سوچ بھی نہیں سکتے کہ خود برہم کس چیز سے پیدا ہوا ہے۔ ورنہ لاانتہا سلسلوں میں پھنسنا پڑے گا۔ (۲) عالم اس قدر باقاعدہ ہے کہ وہ کسی بے عقل ماخذ سے

پیدا نہیں ہو سکتا۔ پس وہ عقلی ماخذ جس سے عالم وجود میں آیا ہے برہمہ ہے۔ (۳) برہمہ خالص اور راست شعور ہے جو آتما کی طرح چمکتا ہے اور جو آتما کی واقفیت کی طرح معروضات ادراک کے ذریعہ بھی اپنا نور پھیلاتا ہے۔ اس طرح وہ ہم سب کا جوہر ہے اور آتما ہے۔ اگر کوئی اس کا انکار بھی کرے تو بھی اس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کے انکار میں بھی اس کا اظہار ہے۔ وہ ہم سب کی آتما ہی ہے۔ اس لیے ہمارے تمام وقوف و ادراک میں ہمیشہ موجود ہے۔

شنکر کے مطابق برہمہ خالص وجود، خالص شعور اور خالص سرور کی عینیت ہے۔ برہمہ ہی ہم سب کی اصلی آتما ہے۔ جب ہم بیداری کی حالت میں ہوتے ہیں تو اپنی آتما کو ہزار ہا پر فریب چیزوں سے عین مطابق کرتے رہتے ہیں۔ اور "میں" یا "میرا" کہتے رہتے ہیں لیکن گہری نیند میں ہم مطلقاً ان مظہری تصورات کے بغیر ہوتے ہیں تو اس وقت خالص برکت یا اپنی حقیقی حالت کی نوعیت کسی قدر متحقق ہوتی ہے انفرادی روح جس طرح کہ ظاہر ہوتی ہے محض دکھاوا ہے لیکن حقیقی صداقت وہ حقیقی آتما ہے جو تمام میں ایک ہے اور جو سب میں خالص وجود، خالص شعور اور خالص سرور کے طور پر موجود ہے۔

تمام تخلیق پُر فریب مایا ہے۔ البتہ اس کو مایا خیال کرتے ہوئے یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ ایشور نے عالم کو کھیل کے طور پر پیدا کیا ہے۔ صحیح نقطۂ نظر سے کوئی ایشور نہیں ہے جو عالم کو پیدا کرتا ہے لیکن جس مفہوم میں عالم موجود ہے اور ہم سب بطور انفرادی افراد موجود ہیں۔ اس مفہوم میں ایشور کے وجود کا ایجاب کر سکتے ہیں کہ اس نے عالم کو پیدا کیا ہے اور اس کو قائم رکھا ہے۔ حقیقت میں تمام پیدائش ایک دھوکا ہے۔ پس خالق پُر فریب ہے اور برہمہ یعنی آتما بیک وقت عالم کی مادی علت اور علت غائی ہے۔ علت و معلول میں کوئی فرق نہیں ہے اور معلول علت پر ایک پُر فریب اطلاق ہے جو نام اور صورت کا محض التباس ہے۔ ہم مٹی سے گھڑے، پیالے وغیرہ بنا سکتے ہیں اور ان کو مختلف ناموں سے پکار سکتے ہیں۔ لیکن تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ وہ سب شکلیں مٹی کے سوا کچھ اور ہیں۔ گھڑے اور پیالے وغیرہ کی صورت میں تمام تغیرات محض نام اور صورت کے دکھاوے ہیں۔ اور یہ عالم مظہری طور پر محض نام اور صورت کے معروضات کی حد تک ایک معلول ہے جو برہمہ پر غلط طور پر عاید کیا گیا ہے لیکن علت یعنی برہمہ واحد صحیح حقیقت ہے۔

شنکر کے فلسفہ ویدانت کا اصلی تصور ادویت یا غیر ثنویت ہے۔ یعنی یہ کہ آخری اور مطلق صداقت واحد آتما ہے اگرچہ وہ مختلف افراد میں متعدد صورتوں میں دکھائی دیتی ہے اور عالم بھی افراد سے الگ کوئی حقیقت نہیں رکھتا اور آتما کے سوا کسی دوسری صداقت کو ظاہر نہیں کرتا۔ تمام واقعات خواہ مادی ہوں یا ذہنی بجز گزرنے والی صورتوں کے اور کچھ نہیں ہیں۔ ان سب کی تہہ میں کارفرما صرف مطلق اور غیر متغیر

یعنی ذات یا آتما ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ دوسرے نظامات فلسفہ نے برہان یا ذرائع ثبوت کی تحقیق صرف اس بنا پر کی کہ ان کی جانچ سے معلوم کریں کہ وہ کس حد تک چیزوں کی معروضی صداقت کو معین کر سکتے ہیں یا عملی زندگی میں ان کے ساتھ ہمارا طرزِ عمل کس طرح کا ہونا چاہیے لیکن ویدانت اپنی تلاش میں ظاہری صورتوں کی تہہ تک پہنچنا چاہتا ہے۔ اور اس آخری اور اصلی صداقت کی تحقیق کرنا چاہتا ہے جو عالمِ اصغر اور عالمِ اکبر یا موضوع اور معروض کی بنیاد میں کارفرما ہے۔ رُوح اس صداقت کا ادراک نہیں کر سکتی۔ جب تک کہ نفس تمام خواہشات اور جذبات سے پاک صاف نہیں ہو جاتا لیکن جب ایک بار وہ پاک ہو جائے اور روح اعلیٰ ترین صداقت کے علم کے ذریعہ نجات کی متمنی ہو تو ویدانت کی اہم عبارت کے مطابق گرو اس کو ہدایت دیتا ہے "تو وہی آتما ہے" اور وہ فوراً صداقت ہی ہو جاتا ہے جو یک دم خالص سرور اور خالص شعور سے مطابق ہے تمام معمولی تصورات اور اختلاف و کثرت کے وقوف ختم ہو جاتے ہیں۔ نہ دوئی رہتی ہے نہ میرے اور تیرے کا تصور۔ اس عالمی عمل کا وسیع التباس اس کے لیے فنا ہو جاتا ہے اور وہ واحد صداقت اور برہمہ کے طور پر چمکتا ہے۔ تمام ہندو نظامات کا یقین ہے کہ جب انسان کو نجات حاصل ہو جاتی ہے تو وہ تمام عالمی شعور، خود کا شعور اور اپنے تمام اغراض کے شعور سے جدا ہو جاتا ہے اور خود اپنی پاکیزگی میں آ جاتا ہے جو تمام احساسات ادراکات اور ارادوں سے بے تعلق ہے۔ لیکن وہاں تصور یہ تھا کہ جب انسان کرم کے قیود سے آزاد ہو گیا اور عالم سے متعلق اس کی کوئی خواہش یا تعلق باقی نہ رہا اور اپنی ذات کی نوعیت سے اس طرح واقف ہو گیا کہ عالم سے قطعی بے تعلق اور آزاد مطلق ہے تو وہ عالم سے نجات پاتا ہے اور عالم کے ساتھ اس کے تمام علاقے منقطع ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ عالم دوسروں کے لئے ویسا ہی رہتا ہے جیسا کہ وہ ہمیشہ سے ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک خارجی عالم ایک حقیقت ہے اور غیر حقیقت والتباس سے مراد صرف صحیح علم کا فقدان ہے جو ذات کی حقیقی فطرت سے لاعلمی کے سبب ہوتا ہے اور اس وجہ سے ذات خود کو عالمی تجربات اور دنیاوی لذات بھی سمجھ بیٹھتی ہے اور اس کے مطابق اچھے بُرے کام انجام دیتی ہے۔ اس کے جمع شدہ کرموں کی قوت اس کو ان تجربات کے برداشت کرنے میں پھنسا دیتی ہے۔ اور وہ گزشتہ کرموں کا پھل حاصل کرتے وقت اپنی ذات سے ہمیشہ کی طرح بے خبر رہ کر اس باطل کے تعلق کے فریب سے کام کرتا ہے۔ پس اس طرح اس عالم کا عمل جاری رہتا ہے۔ مکتی یا نجات سے مراد ذات کے موضوع موضوعی نفسی اغراض اور عالم سے بے تعلقی ہے۔ نیائے ویشیشک اور میمانسا نے ذات کی خالص حالت کی اس شرط کو غیر شعوری سمجھا ہے اور سانکھ۔ یوگ نے اس کو خالص عقل کی حالت کہا ہے لیکن ویدانت میں تو مسئلہ ہی مختلف ہے اس لیے کہ یہاں یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ عالم جیسا کہ یہ ہے اس کا مطلقاً کوئی حقیقی وجود نہیں ہے

بلکہ صرف ایک پُر فریب تخیل ہے جو صرف اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک صحیح علم حاصل نہیں ہوتا جوں ہی ہم واقف ہو جاتے ہیں کہ واحد صداقت آتمایا برہم ہے۔ عالم کے ہمارے تمام پُر فریب ادراکات ختم ہو جاتے ہیں۔ اس وجہ سے نہیں کہ ذات کے ساتھ عالم کے تعلقات ختم ہو جاتے ہیں بلکہ اس لیے کہ عالمی طرزِ عمل کی صورت آخری اور اعلیٰ صداقت کو اپنے مطابق پیش نہیں کرتی۔ عالم کے رنگ برنگ کے تصورات اگرچہ وہ لا آغاز زمانہ سے جاری ہیں مگر سب باطل ہیں۔ اس مفہوم میں کہ وہ حقیقی صداقت کے اظہار سے قاصر ہیں۔ نہ ہم واقف ہیں کہ ہم خود کیا ہیں نہ ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمارے چو طرف یہ عالم کیا ہے لیکن پھر بھی عالم کے عام تجربات میں ہم یہ خیال کر لیتے ہیں کہ وہ اس عالم کو صحیح ظاہر کر رہے ہیں اور اپنی روز مرہ کی فعلیت کی روشنی کو جاری رکھتے ہیں۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ تجربات ایک نظام معینہ کا اظہار کرتے ہیں جو خود اپنے قوانین رکھتا ہے لیکن یہ حقیقی صداقت ظاہر نہیں کرتے۔ وہ صرف اضافی مفہوم میں صحیح ہیں کیونکہ جیسے ہی ان کی بابت حقیقی صداقت اور ذات کا علم ہوتا ہے۔ تمام دنیا کے دکھاوے باطل ہو جاتے ہیں۔ اور صداقت واحد برہم، خالص وجود اور سرور کے طور پر چمکتی ہے۔ یہی ایک صداقت انسان اور عالم دونوں میں ہے۔ عالم کا بود و نمود جس کا ہم تجربہ کرتے ہیں اس کو صدف میں چاندی کے پُر فریب ادراک سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ ایک لمحہ کے لیے یہ ادراک صحیح معلوم ہوتا ہے اور انسان اس کو اٹھانے کے لیے اس طرح دوڑتا ہے گویا صدف ہی چاندی کا ٹکڑا ہے۔ لیکن صداقت کا علم ہوتے ہی وہ اپنا ہاتھ کھینچ لیتا ہے اور اس کی صورت سے دھوکا نہیں کھاتا نہ پھر اس کی طرف مائل ہوتا ہے۔ چاندی کا دھوکا خود ناقابلِ تشریح ہے۔ اس لیے کہ جس وقت تک وہ قائم ہے اپنی تمام اغراض کے لیے صحیح ہے لیکن جب صحیح علم حاصل ہوتا ہے تو وہ دھوکا اس کے ساتھ ہی غائب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہ دنیاوی دکھاوا بھی غائب ہو جائے گا۔ جب صحیح علم حقیقت آشکار ہوگا۔ باطل علم جب ایک بار باطل معلوم ہو گیا تو وہ پھر دوبارہ دھوکا نہیں دے سکتا۔ اُپنشد کہتے ہیں کہ جو یہاں کثرت کو دیکھتا ہے وہ مردود ہے۔ واحد برہم ہی تنہا حقیقی ہے۔ باقی سب کچھ نام اور صورت کا دھوکا ہے۔

دوسرے نظامات فلسفہ یہ یقین کرتے ہیں کہ نجات کے بعد بھی یہ عالم جیسا کہ ہے ویسا ہی باقی رہتا ہے اور یہ کہ اس میں کوئی چیز دھوکے کی نہیں ہے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ میں اس کا علم نہیں رکھ سکتا۔ چنانچہ سانکھیہ کا پُرش اس وقت عالم سے واقف نہیں ہو سکتا جب کہ بدھی تتو اس سے جُدا کیا جاتا ہے اور وہ مُول پرکرتی میں ڈوب جاتا ہے۔ اسی طرح میمانسا اور نیائے کی روح بھی نجات کے بعد عالم سے آگاہ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ من سے الگ ہو چکی ہوتی ہے۔ لیکن ویدانت کی حیثیت تو بالکل صاف ہے۔ ہم عالم سے اس لیے واقف نہیں ہو سکتے کیونکہ جب صحیح علم پیدا ہو جاتا ہے تو عالم کے بود و نمود کا ادراک اس شخص کے نزدیک

باطل ہو جاتا ہے جس نے صداقت یعنی برہمہ کو متحقق کرلیا ہے۔ التباس رہ نہیں سکتا جب صداقت کا علم ہو جاتا ہے۔ جو صداقت ہے وہ تو ہمیں معلوم ہے لیکن جو التباس ہے وہ ناقابل اظہار، ناقابل بیان اور غیر معین ہے۔ التباس لاآغاز زمانہ سے جاری ہے۔ ہمیں یہ علم نہیں کہ وہ صداقت یعنی برہمہ سے کس طرح سے متعلق ہے لیکن ہمیں اتنا ضرور معلوم ہے کہ جب صداقت ایک مرتبہ معلوم ہو جاتی ہے تو اس عالم کے بود و نمود کا باطل علم ہمیشہ کے لیے غائب ہو جاتا ہے۔ اس کو عمل میں لانے کے لیے کسی درمیانی واسطے کی ضرورت نہیں۔ نہ بُدھی یا من کی بے تعلقی کی ضرورت ہے بلکہ جیسے صدف کے چمکتے ہوئے ٹکڑے کو معلوم کر لینے سے اس میں چاندی کا پُر فریب ادراک غائب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اس عالم کا پُر فریب ادراک بھی حقیقت یعنی برہمہ کے صحیح علم کے آشکار ہونے سے فنا ہو جاتا ہے۔ اپنشدوں کے مطابق صداقت یا حقیقت واحد ہے اور "کثرت" کسی جگہ نہیں ہے۔ اور شنکر نے اس کی تشریح اس اضافہ کے ساتھ کی ہے کہ کثرت صرف التباس ہے اس لیے وہ واقعی موجود نہیں ہے اور صداقت معلوم ہوتے ہی غائب ہو جاتی ہے۔ دنیاوی دکھاوا مایا (التباس) ہے۔ یہ وہ خیال ہے جس پر شنکر نے اپنشدوں کی تشریح میں خاص طور پر زور دیا ہے۔ بعض وقت یہ سوال کیا جاتا ہے کہ مایا کس طرح برہمہ سے متلازم ہو جاتی ہے لیکن ویدانت کے نزدیک یہ سوال ہی ناجائز ہے اس لیے کہ ایسا تلازم کائنات کے حوالہ سے یا افراد کے حوالہ سے کبھی بھی شروع نہیں ہوتا اور واقعتاً کوئی تلازم ہے بھی نہیں اس لیے کہ التباس کی تخلیق غیر متغیر صداقت کو کسی طرح متاثر نہیں کر سکتی۔ مایا یا اودیا کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے یہ تو صرف باطل علم ہے جو ظاہری صورت پیدا کرتا ہے اور کُل حقیقت کے معلوم ہوتے ہی اور سمجھ میں آتے ہی غائب ہو جاتا ہے۔ یہ کوئی حقیقی وجود نہیں ہے جس کے تلازم سے ایک حقیقی صورت عالم مستقل وجود میں پیدا کی گئی ہو کیونکہ اس کا وجود صرف اس وقت تک ہے جب تک کہ ہم اس سے دھوکا کھاتے رہتے ہیں۔ پس مایا ایک ایسا مقولہ ہے جو وجود اور عدم کی عام منطقی تقسیم کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ مایا کے بارے میں نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ "ہے" یا نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ "نہیں ہے"۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ایسا منطقی مقولہ موجود نہیں ہمارے تمام خواب اور التباسی وقوف ہم پر ثابت کرتے ہیں وہ موجود ہیں کیونکہ ان کا ادراک ہوتا ہے لیکن موجود نہیں ہیں کیونکہ ادراک کے واقعہ کے علاوہ ان کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے۔ اگر ان کا کوئی تخلیقی کام ہے تو یہ کام بھی اس کی نوعیت کی طرح ایک دھوکے کا کام ہے۔ اس لیے تخلیق صرف اس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک غلطی موجود رہتی ہے۔ لیکن برہمہ یا صداقت کسی طرح مایا تلازم سے متاثر یا ملوث نہیں ہے۔ کیونکہ حقیقی کے ساتھ باطل یا دھوکے کی ٹٹی کا تلازم نہیں ہو سکتا۔ یہ کوئی تلازم نہیں ہے بلکہ

محض دکھاوا ہے۔

صورت عالم کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ "ہے" یا موجود ہے۔ اس لیے کہ وہ اس طرح اس وقت تک نظر آتی رہتی ہے جب تک ہم میں جہالت کی کیفیت طاری رہتی ہے اور چونکہ یہ کیفیت ایک زمانہ تک رہتی ہے۔ اس لیے اس کو "ست" یا ہست کہا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ تمام زمانوں میں موجود نہیں رہتی اس لیے وہ "اَست" یا نیست ہے۔ یہی دکھاوا یا عالم کے بود و نمود کا دھوکا ہے کہ وہ خالص مفہوم میں نہ ست ہے نہ اَست۔ دوسرے طریقے پر اس طرح بھی کہا جاتا ہے کہ صورتِ عالم کا مکر و فریب یہ ہے کہ اگرچہ وہ حقیقت ہی نظر آتی ہے یا حقیقت کا اظہار یا بیان معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جب حقیقت صحیح طور پر سمجھ میں آجاتی ہے تو واضح ہو جاتا ہے کہ نہ عالم کبھی تھا، نہ ہے نہ ہوگا۔ یہ بالکل وہی بات ہے جو ہم کسی دھوکے کے ادراک میں پاتے ہیں یعنی جس وقت ہمیں صدف کے متعلق یہ صداقت معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ صدف ہے تو ہم کہتے ہیں کہ صدف اگرچہ فریب دینے والے ادراک کے وقت ہماری نظر کے سامنے کہ چاندی ہے مگر در اصل نہ وہ کسی وقت چاندی تھی، نہ ہے نہ پھر کبھی ہوگی۔ چاندی کے غلط ادراک کی مثال میں جس طرح صدف بطور چاندی معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح صورت عالم کی مثال میں خود وجود خالص یا برہمہ بطور عالم نظر آتا ہے لیکن جس طرح صدف کی مثال میں صدف کا علم ہوتے ہی چاندی یک لخت ہماری نظر کے سامنے سے اس طرح ہٹ جاتی ہے گویا اس کا وجود ہی نہیں ہے۔ اسی طرح جب برہمہ یا وجودِ مطلق یا حقیقت کا ایک مرتبہ تحقق یا ساکشات کار ہو جاتا ہے تو حق الیقین ہو جاتا ہے کہ عالم کا کبھی وجود ہی نہ تھا یہ واقعہ کہ حقیقی وجود متحقق ہو گیا بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ دنیا کے بود و نمود کا انکار کیا گیا ہے۔ صورتِ عالم کا انوکھا پن یہ ہے کہ وہ ست یا حقیقی وجود میں قائم اور مصر معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کا کہیں بھی پتہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ جب صحیح علم آشکار ہو جاتا ہے تو یقیناً یہ غائب ہو جاتا ہے اور ہم پر یہ صداقت واضح ہو جاتی ہے کہ صورت عالم محض ایک دکھاوا ہے۔ اس لیے کہ حقیقی وہی ہوتا ہے جو ذرائع ثبوت سے ثابت کیا گیا ہو اور جو کبھی بھی بعد کے دوسرے تجربے یا ذرائع سے باطل نہ کیا جا سکے۔ ایک چیز اس وقت تک صحیح سمجھی جاتی ہے جب تک کہ اس کی تردید نہ کی جائے۔ لیکن صحیح علم کے طلوع ہونے پر یہ صورت عالم باطل اور غیر معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے اس کو حقیقی نہیں خیال کیا جا سکتا۔ پس برہمہ ہی تنہا حقیقی ہے اور صورت عالم باطل ہے۔ اس طرح سچ اور جھوٹ کوئی متضاد وجود نہیں ہیں کہ جھوٹ کے جھوٹ یا اس کے سلب سے صداقت مراد لی جائے۔ صورت عالم تو ایک کُل ہے اور اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے نفی بھی صورت عالم کے جزو کے طور پر اپنا حوالہ دیتی ہے۔ اس طرح نہ صرف ایجابی صورت علم باطل ہے بلکہ خود ابطال بھی باطل ہے۔ جب صحیح علم کے روشن ہونے سے صورت عالم کی تنقیص ہو جاتی ہے تو خود ابطال کی بھی تردید

ہو جاتی ہے۔

برہمہ تمام دوسری چیزوں سے اس لیے مختلف ہے کہ وہ منور بالذات ہے اور اس کی کوئی صورت نہیں ہے۔ وہ کسی دوسرے شعور کا معروض نہیں ہوسکتا جو اس کو حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے اس کے مقابلے میں تمام دوسری چیزیں، تصورات، جذبات وغیرہ "درشیہ" یا شعور کے معروضات کہلاتی ہیں اور یہ "درشتا" یعنی خالص شعور ہے جو تمام معروضات کو سمجھتا ہے۔ جوں ہی کسی چیز کے بارے میں یہ معلوم ہو کر وہ ایک نفسی حالت کا اظہار ہے تو کہا جاتا ہے کہ اس کی ایک نہ ایک صورت بھی ہوتی ہے اور وہ "درشیہ" کی تعریف میں آجاتی ہے اور شعور کے تمام معروضات کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اپنے کو بالکل الگ ظاہر نہیں کرتے بلکہ تمام معروضات کے شعور کا اظہار ایک نہ ایک ذہنی حالت کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اس طرح برہمہ کی اصلی فطرت بھی اپنشد کے متن کے مطالعہ سے نہیں سمجھی جا سکتی۔ بلکہ اس کا درشتاپن اور منور بالذات ہونا اسی وقت آشکار ہوتا ہے جب وہ صورت کے تمام تلازمات سے الگ ہو کر روشن ہوتا ہے۔ برہمہ کا خالص گیان ہر ایک صورت اور جہت سے پاک ہے۔ گیان کے ساتھ اشیائے خارجی کے تعلق کو حقیقی نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ وہ تو محض پر فریب اطلاق کے طور پر ہوتا ہے کیونکہ علم اور اس کی صورتوں کے مابین کسی نسبت کا تعین ناممکن ہے۔ جس طرح کہ سیپی میں چاندی کی صورت خود اس کی اپنی فطری صورت نہیں ہے۔ پس وہ صورتیں جن میں گیان خود کو ظاہر کرتا ہے اس کی فطری اصلیت نہیں ہیں مکتی یا نجات کی حالت میں جب اعلیٰ ترین سرور منور ہو جاتا ہے تو وہ آنند کسی گیان یا شعور کی صورت یا کوئی معروض نہیں ہوتا بلکہ وہ تو منور بالذات ہوتا ہے۔ جب کبھی کوئی صورت شعور سے متلازم ہوتی ہے تو وہ خالص شعور پر خارجی پُر فریب اطلاق ہوتا ہے۔ یہ صورتیں نہ صرف اپنے اظہار کے لیے شعور پر منحصر ہیں اور اس طرح اصل شعور سے مختلف ہیں بلکہ اس لیے بھی مختلف ہیں کہ وہ معین تعینات ہیں۔ لیکن قائم بالذات شعور ہر جگہ موجود اور ہر ایک تعین سے آزاد ہے۔ اشیائے خارجی کی صورتیں جیسے گائے، گھڑا وغیرہ جن اجسام میں ہیں۔ محدود ہیں لیکن ان سب میں وہ خالص وجود جلوہ گر ہے جس کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ یہ گائے ہے، یہ گھڑا ہے، یہ برتن ہے ان تمام انفرادی صورتوں میں اس پاک وجود کی جلوہ گری کے سوا کوئی دوسری جنسیت موجود نہیں ہے۔ جیسے کہ گائے پن یا گھڑا پن۔ بلکہ صرف اسی ایک پاک وجود پر ہی انفرادی صورتوں کا پُر فریب اطلاق کیا گیا ہے۔ پس یہ صورت عالم جو در اصل برہمہ سے مختلف ہے بالکل بے بنیاد ہے اور برہمہ ہی اس کی علت مادی ہے جس پر عالم کا غلط اطلاق کیا جاتا ہے۔

سیپی میں چاندی کے دھوکے کی طرح دنیاوی دھوکوں کو "پراتی بھاسک" کہا جاتا ہے اس لیے کہ

بعد کے تجربات سے ان کی تنقیض ہو جاتی ہے۔ لیکن صورت عالم کے التباس کی تنقیض اس دنیاوی منزل پر کبھی نہیں ہوتی اور اس کو "ویوہارک" کہا جاتا ہے۔ ویوہار یا عمل یعنی جس پر ہمارے تمام عملی حرکات کا انحصار ہوتا ہے جس وقت تک کہ حقیقی برہم گیان بطور صداقت واحد منکشف نہیں ہوتا۔ یہ صورت عالم باقاعدہ طور پر تمام انسانوں کے مجموعی تجربہ میں غیر متناقض طریقے قائم رہتی ہے اور اس صورت میں اس کو حقیقی تسلیم کرنا پڑتا ہے لیکن صرف اس لیے کہ ایک ایسی منزل آتی ہے جس میں خود صورت عالم کا دکھاوا ختم ہو جاتا ہے۔ ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ آخری اور مطلق نقطہ نظر سے عالم کا بود و نمود باطل اور غیر حقیقی ہے۔ ویدانت کے اس اصول کے خلاف بعض وقت یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ہم اپنی آنکھوں کے سامنے حقیقت کو دیکھتے ہوئے کس طرح انکار کر سکتے ہیں کہ اس میں صداقت نہیں ہے۔ اس کا جواب ویدانت یہ دیتا ہے کہ تصور حقیقت حاسوں کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ نہ اس کی اس طرح تعریف کی جا سکتی ہے کہ وہ صحیح علم کا ما فیہ ہے۔ اس لیے کہ تصور حقیقت کے بغیر صحیح علم کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا اور نہ صحیح علم کے تصور کے بغیر حقیقت کا تصور ہو سکتا ہے۔ تصور حقیقت کے اندر عدم تغیر، مطلقیت اور استقلال کے تصورات بھی شامل ہیں۔ لیکن یہ تصورات راست تجربہ سے حاصل نہیں ہو سکتے۔ اس سے ایک صورت تو ظاہر ہوتی ہے لیکن اس کی صداقت کا تعین نہیں ہوتا۔ اس نقطہ نظر سے غور کرنے پر یہ بدیہی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے تمام تجربوں میں صحیح حقیقت صرف شعور کی بالذات جھلک ہے جو ہمیشہ اپنی تمام صورتوں کے ظہور میں اپنی ذات سے عین مطابق رہتی ہے۔ صورتِ عالم کا ہمارا موجودہ تجربہ ہرگز یہ ضمانت نہیں دیتا کہ کسی آگے کی منزل پر اس کی تکذیب نہ ہوگی۔ وہ تو خالص وجود ہے جو واقعی طور پر تمام تجربے میں موجود ہے نہ اس کی صورت۔ یہ وجود جو ہمارے تمام تجربے سے متلازم ہے۔ کوئی جنس کلی نہیں ہے اور نہ محض کسی ایک لمحہ کی انفرادی صورت بلکہ وہ وجود اور صداقت ہے جو تمام خارجی واقعات اور صورتوں کی بنیاد ہے۔ پس اشیا موجود ہیں لیکن اس لیے نہیں کہ ان کا تعلق وجود کی جنس کے ساتھ ہے جیسا کہ نیائے کا خیال ہے بلکہ اس لیے ایسی دکھائی دیتی ہیں کہ وہ بذات خود محض دکھاوا ہیں جو بعینہ ویسے ہی وجود پر عائد کیا گیا ہے جو تمام تجربے کی بنیاد ہے۔ اس طرح یہ خالص وجود وہ اساس ہے جس پر التباس نمودار ہوتے ہیں۔ یہ وجود مختلف چیزوں میں الگ الگ نہیں ہوتا بلکہ تمام صورتوں میں واحد ہے۔ صورت عالم کی مفروضہ حقیقت کا ادراک اگر حاسوں سے ہو سکتا ہے تو یہ اپنی حقیقت کی ضمانت ہو سکتے تھے لیکن صورت عالم کے ہمارے ادراکات کی حالت یہ نہیں ہے کیونکہ ہمارے موجودہ ادراک ثابت نہیں کر سکتے کہ آئندہ ان کی تردید نہ ہوگی۔ استناج اور ویدوں کی شہادت بھی اس کے خلاف ہے۔ ہم سب

کو یہ ادراک ہوتا ہے کہ سورج چھوٹا ہے لیکن ہمارے ادراک کی تردید اس صورت میں انتاج سے ہو جاتی ہے پس ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہمارے ادراکات غلط ہیں۔ ہم اپنے تمام معاملات در اصل ادراک پر منحصر کرتے ہیں لیکن ایسا انحصار ثابت نہیں کر سکتا کہ جس پر ہمارا انحصار ہے وہ مطلقاً صحیح بھی ہے یا حقیقت کا تعین خاص امتحان یا تحقیقات سے کیا جاتا ہے جس سے ہمیں اطمینان ہو جاتا ہے کہ اس میں کوئی غلطی نہیں ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اپنے ہم عصر اشخاص کی کلی تصدیق اور خارجی عالم میں ہماری جدوجہد کی عملی بارآوری سے یہ بلاشک ثابت ہے کہ ہمارے سامنے کی صورتِ عالم ایک حقیقت ہے۔ لیکن اس قسم کا امتحان اور دریافت اطمینان کے کسی درجہ کو ثابت نہیں کر سکتا کہ صورتِ عالم کی تردید کسی وقت یا کسی منزل پر نہ ہوگی۔ ویدانت بھی تسلیم کرتا ہے کہ ہماری جانچ اور تحقیق ہم کو ثابت کرتی ہے کہ صورت عالم اس وقت جیسی نظر آتی ہے ویسی موجود ہے۔ ویدانت صرف اس حد تک معترض ہے کہ عالم تمام زمانوں میں موجود نہیں رہ سکتا۔ ایک وقت آئے گا کہ نجات یافتہ شخص کے لیے صورت عالم کا وجود ختم ہو جائے گا۔ خارجی اشیا کی عملی افادیت مشاہدے اور تجربے کا ادراک جس طرح ہمیں ہوتا ہے وہ ثابت نہیں کر سکتا کہ ان کی تردید آئندہ زمانہ میں نہ ہوگی۔ پس صورتِ عالم کا ہمارا ادراک ویدانت کے انتاج کو غلط ثابت نہیں کر سکتا کہ صورت عالم باطل ہے اپنشدوں کی تصدیق سے ادراک کی تردید ہو جاتی ہے جو صورت عالم کو اس کے کثیر پہلوؤں کے ساتھ سمجھتا ہے۔

تمام التباس کی علت "اگیان" یا لاعلمی ہے اور اس کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ لاآغاز ہے۔ لیکن ایجابی ہے اور علم ہوتے ہی غائب ہو جاتی ہے۔ اگرچہ یہ اگیان خود عام چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے جن کا آغاز وقت میں ہوتا ہے لیکن خود اس کا آغاز نہیں ہے۔ بلکہ ادراک کے معروضات کی تشکیل سے پیشتر اگیان کا نقاب پڑ جاتا ہے کیونکہ وہ خالص شعور سے متلازم ہے جو لاآغاز ہے اور اگرچہ اس کو ہست کہا جاتا ہے لیکن وہ بہت اچھی طرح سے نیستی کی اصلیت کو بھی ترتیب دے سکتا ہے کیونکہ یہاں ہستی سے مراد نیستی کا تضاد نہیں ہے بلکہ نیستی سے اپنے اختلاف کو محض غور کرنا ہے کسی واقعی ہستی کے مانند اگیان کوئی واقعی وجود نہیں ہے۔ اس کو ہست صرف اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ محض نیستی نہیں ہے۔ یہ ایک ایسا مقولہ ہے جو نہ عام مفہوم میں ہست ہے، نہ نیست بلکہ ایک تیسری ہی چیز ہے جو ہستی اور نیستی دونوں سے مختلف ہے۔ بعض وقت یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگیان محض ایک لمحہ پُرفریب تخیل ہے جو کسی نقص کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ "انادی" یا لاآغاز نہیں ہو سکتا۔ لیکن ویدانت یہ جواب دیتا ہے کہ اگیان کوئی عارضی تصور نہیں ہے کیونکہ خالص شعور جو التباس کی اصل ہے ہمیشہ

موجود رہتا ہے اور اگیان ہمیشہ اس سے متلازم ہے۔ اس لیے وہ بھی لاآغاز ہے۔ اگیان تو غیر معین ہے اور ہر ایک چیز کو ڈھکے ہوئے ہے۔ اس لحاظ سے وہ معین ہونے یا ہست ہونے یا نیست ہونے سے مختلف ہے اور اگرچہ وہ لاآغاز ہے۔ تاہم علم کے ذریعہ اس کو ہٹایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ آغاز کا ہونا نہ ہونا کسی طرح اس امر کو معین نہیں کر سکتا کہ آیا کوئی چیز فنا ہونے والی ہے یا نہیں۔ کسی چیز کا فنا ہونا اس چیز کی موجودگی پر منحصر ہوتا ہے جو اسکی علت ہوتی ہے اور یہ تو واقعہ ہے کہ علم نمودار ہوتے ہی التباس دور ہو جاتا ہے۔ اس سے کوئی مطلب نہیں کہ وہ علت جس نے التباس کو پیدا کیا تھا لاآغاز تھی یا نہیں۔ بہرحال بعض ویدانتی اگیان کی تعریف کرتے ہیں کہ یہ وہ جوہر ہے جو التباس کو تشکیل دیتا ہے اور اگرچہ اس کی کوئی مثبت ہستی نہیں ہے تاہم اس کا تصور اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ وہ جوہر التباس ہے۔ التباس غیر حقیقی ہے اور اگیان بھی غیر حقیقی ہونے کے باعث یہ غیر فطری نہیں ہے کہ وہ اس کی علت ہو۔

اگیان کی تعریف یہ ہے کہ وہ غیر معین ہے۔ جو نہ ایجابی ہے نہ سلبی۔ اس کا براہ راست تجربہ ہم ایسے ادراکات میں کرتے ہیں جیسے "مجھے علم نہیں" یا "مجھ کو خود اپنا یا کسی دوسرے کا علم نہیں" یا "تم کیا کہتے ہو میں نہیں جانتا" یا "میں اب تک بڑے چین سے سو رہا تھا اور مجھے کسی چیز کا علم نہ تھا"۔ ایسے ادراکات اس معروض کا اظہار کرتے ہیں جس کی کوئی معین خصوصیت نہیں اور جس کو خاص کر نہ ایجابی کہہ سکتے ہیں نہ سلبی۔ یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ "میں نہیں جانتا" یہ غیر معین یا اگیان کا ادراک نہیں ہے بلکہ محض سلب علم ہے۔ اس کا جواب ویدانت میں یہ دیا جاتا ہے کہ اگر یہ محض ادراک کی نفی ہوتی تو نفی اس خاص شے سے متلازم ہوتی جس پر اس کا اطلاق کیا جاتا کیونکہ ہر ایک نفی کے پیشتر اس شے کا وجود ضروری ہے جس کی نفی کی جاتی ہے۔ درحقیقت نفی عام طور پر سلب کی جانے والی شے کے ساتھ مستقل مطلوبہ خاصیت کے طور پر معلوم ہوتی ہے جو نیستی کی نوعیت کو مخصوص کرتی ہے۔ لیکن یہ ادراک کہ "میں نہیں جانتا یا مجھ کو علم نہیں" کسی خاص شے کے خاص علم کے سلب پر مشتمل نہیں ہے بلکہ غیر معین اور بلا معروض جہالت کا علم ہے۔ ایسا غیر اگیان اس مفہوم میں مثبت ہے کہ وہ یقیناً منفی نہیں ہے لیکن یہ مثبت غیر معین اس مفہوم میں مثبت نہیں ہے جس میں کہ دوسرے معین وجود مثبت کہلاتے ہیں کیونکہ ہمارے تجربہ میں محض بے کیف، انفعالی غیر معین نظر آتا ہے۔ اگر نفی کا مفہوم صرف کلی نفی ہے اور اگر نفی کے ادراک کا مفہوم ہر حالت میں کلی نفی کا ادراک ہے تو کبھی گھڑا زمین پر رکھا ہو تو بھی ایک شخص گھڑے کے سلب کا تصور کر سکتا ہے۔ کیونکہ کلی نفی دوسری چیزوں کے تعلق سے وہاں موجود ہے۔ اس لیے شے کی نفی کا مفہوم یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ تمام خاص اشیا کی نفی کا عام تصور ہو۔

اسی طرح ایک کلی نفی کسی خاص شے کے بغیر جس پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے خود کو شعور کے آگے ظاہر نہیں کر سکتی۔ اس لیے علم کی کلی نفی کا تصور ہر قسم کے علم کے متضاد ہے۔ یہاں تک کہ اگر موخر الذکر موجود ہو تو اول الذکر نہ ہو گا۔ لیکن "میں نہیں جانتا" یہ ادراک مستقل طور پر باقی رہتا ہے۔ اگرچہ بہت سی انفرادی اشیا کا علم ہمیں ہو جاتا ہے۔ پس یہ کہنے کے بجائے کہ "میں نہیں جانتا" کا ادراک ایک خاص قسم کی نفی کا ادراک ہے۔ یہ کہنا زیادہ بہتر ہے کہ وہ ایک مختلف مقولہ ہے۔ یعنی غیر معین یا اگیان کا ادراک ہے۔ یہ ہمارا عام تجربہ ہے کہ خاص قسم کے غیر معین یعنی اگیان کا تجربہ کرنے کے بعد ہم کوشش کرتے ہیں کہ اس کو دور کریں۔ پس یہ تسلیم کیا جانا چاہیے کہ غیر معین کا ادراک محض نفی کے ادراک سے مختلف ہے۔

اس گیان کا سب سے اہم کام خالص شعور کی مزاحمت کرنا اور فریب دینے والے مظہر کو پیدا کرنا ہے اور اس کام کا اظہار انانیت یا اہنکار کے تصور سے ہوتا ہے۔ اہنکار کا یہ تصور دراصل حقیقی ذات، خالص شعور اور جسم اور زمانہ ماضی کے متواتر تجربات وغیرہ کے تلازم کا اتحاد ہے۔ اس انانیت کے تصور میں ہزاروں تحدیدوں، خصوصیات اور تلازم کے طور پر منور بالذات اور بے کیف برہمہ کی مزاحمت کی جاتی ہے۔ انانیت کے تصور کی یہ پُر فریب تخلیق لا آغاز زمانہ سے جاری ہے۔ اس میں ہر ایک گزشتہ باطل دھوکا دوسرے متواتر دھوکوں کو متعین کرتا ہے اور اس طرح سلسلہ جاری رہتا ہے۔ نفس یعنی "انتہ کرن" میں قائم رہتے ہوئے غیر حقیقی تلازم کا حقیقی تلازم سے خلط ملط اور غیر حقیقت کا حقیقت سے امتزاج ہی التباس کی اصل ہے۔ یہ منور بالذات آتما کے طور پر خیال کیا جانے والا انتہ کرن ہی ہے جو انانیت کے تصور کے طور پر شعور میں خود کو منعکس کرتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ لوہے کا گولہ آگ کی طرح گرم جل رہا ہے تو دراصل دو وجود۔ آگ اور گولے۔ کو ایک جگہ ملا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی جب میں کہتا ہوں کہ میں ادراک کرتا ہوں تو اس میں ذات کے دو ممیز عنصر موجود ہوتے ہیں۔ ایک شعور اور دوسرا نفس یا انتہ کرن جو ایک ہی میں مخلوط ہوتے ہیں وہ حصہ یا پہلو جو الم، مادیت اور تلون مزاجی سے متلازم ہے۔ انتہ کرن کو ظاہر کرتا ہے۔ اور جو غیر متغیر ادراکی شعور معلوم ہوتا ہے وہ ذات ہے۔ پس انانیت کا تصور دو اجزا پر مشتمل ہے۔ ایک حقیقی اور دوسرا غیر حقیقی۔

بیداری ہو یا خواب تمام منازل میں شعور تو مسلسل رہتا ہے لیکن گہری نیند میں اہنکار غائب رہتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ایک شخص گہری نیند سے اٹھ کر بیداری محسوس کرتا ہے کہ میں چین سے سویا اور مجھ کو کسی چیز کا علم نہ ہوا۔ مگر ہوتا یہ ہے کہ گہری نیند میں انتہ کرن اور اہنکار دونوں اگیان میں غرق ہو جاتے ہیں اور صرف اگیان اور آتما باقی رہ جاتے ہیں اور بیدار ہونے پر یہ انانیت نفس کی ایک

حالت کے طور پر پیدا ہو جاتی ہے اور اس کے بعد خواب میں وہ اگیان کے ادراک سے متلازم ہوتا ہے اور اس ادراک کو پیدا کرتا ہے کہ "مجھ کو کسی چیز کا علم نہیں"۔ یہ انانیت یا اہنکار جو نفس کا ایک انداز ہے۔ اس کی تشکیل اودیا یا لاعلمی سے ہوتی ہے اور یہ قوتِ علم اور قوتِ عمل کے طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ اہنکار کی یہ قوت عمل آتما کے اوپر فریب کے طور پر عاید کی جاتی ہے اور اس کے نتیجہ کے طور پر اپنی ذات جاننے اور ارادہ کرنے میں سرگرم کار کن معلوم ہوتی ہے۔ خود اہنکار نفس کا ایک انداز ہے اور اس طرح زمانہ ماضی کے اہنکار کو بھی متلازم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن پھر بھی نفس کے اس انداز یعنی اہنکار کو انتہ کرن یا نفس کا عملی پہلو خیال کیا جا سکتا ہے۔ اس انتہ کرن کو شک کی استعداد کے طور پر "من" کہا جاتا ہے اور علم کے تیقن کے حصول کی استداد کی وجہ سے "بدھی" کہا جاتا ہے اور یہی یاد رکھنے کی استعداد کی بنا پر "چت" کہلاتا ہے۔ جب خالص شعور انتہ کرن کے تلازم سے منور ہوتا ہے تو وہی "جیو" یا روح انفرادی کہلاتا ہے۔ اس بیان سے واضح ہے کہ اگیان محض لاشے نہیں ہے بلکہ اصول مظاہر ہے لیکن تقویت پہنچانے والے اصل اصول کے بغیر وہ خود اکیلا قائم نہیں رہ سکتا۔ اگیان یا غیر معین کی نوعیت کا راست ادراک تو خالص شعور سے ہی ہوتا ہے۔ مظاہر کو پیدا کرنے کی اس کی حرکتیں تو خود غیر معین رہتی ہیں اور حقیقت جو ان مظہری حرکات میں کارفرما ہے۔ خود کو ان ہی کے ذریعہ ظاہر کر سکتی ہے جو اس کو پوشیدہ کیے ہوئے ہیں اور یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ مماثل احوال انتہ کرن میں پیدا ہوتے ہیں اور حقیقت کی روشنی ان احوال کے ذریعہ چمکتی ہے۔ وہ انتہ کرن جس میں اہنکار ایک لمحہ کے برابر ہے وہ خود اگیان کے مظاہر کا ایک لاآغاز نظام ہے جس میں مظاہر ماضیہ کے ارتسامات اور تلازمات شامل ہیں جیسے نیکی، بدی، جبلت وغیرہ اور یہ لاآغاز زمانہ سے ہیں جب کہ جیو یا روح انفرادی کے دور کا آغاز ہوا ہے۔

ویدانت میں صرف دو مقولے ہیں۔ ایک تو حقیقت یا منور بالذات برہمہ کا مقولہ اور دوسرا غیر معین اگیان کا مقولہ۔ موخر الذکر کی اصل صورت عالم ہے اور یہی وہ اصول ہے جس سے واحد غیر متغیر برہمہ مجازاً کثرت عالم کے اختلاف میں ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن یہ غیر معین جو ہستی اور نیستی کے مقولہ سے مختلف ہے۔ اس کا صرف ایک اضافی وجود ہے اور جب برہمہ کا حقیقی علم نمودار ہوتا ہے تو بالآخر یہ غیر معین غائب ہو جاتا ہے۔ اس غیر معین کی نوعیت کے بارے میں اس کے علاوہ اور کچھ معلوم نہیں کہ وہ غیر معین خصوصیت کا ہے۔ یہ سمجھ میں آنا بہت مشکل ہے کہ اودیا یا اگیان یا مایا سے تمام مظاہر عالم واقعات کا متعین نظم، عالم کی صورتوں اور ناموں کے لاتعداد اختلافات کس طرح پیدا ہو گئے۔ اگر اگیان محض ایک غیر معین جہالت ہے تو اس سے وجود عالم کی یہ معین صورتیں کس طرح ظہور پذیر ہو سکتی ہیں جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ

اس کا وجود اضافی ہے اور مستقل لامحدود حقیقت کے مقابلہ میں اس کا وجود محض عارضی ہے۔ ایسے اصول کو اختیار کرکے منور بالذات خالص برہمہ کے سوا اس بے نفس مادہ اور ساری چیزوں کو مسخر کرنا مشکل ہے ہی قرین عقل معلوم ہوگا۔ اگر اس ترتیب عالم کا نظام صرف ظاہری دکھاوا ہو اور اس میں خالص ذات کے سوا اور کچھ بھی صداقت کا جزو نہ ہو تو وہ استدلال کی روشنی میں بے عیب ثابت ہوگا اور یہ تو ثابت ہو چکا ہے کہ معروضی عالم کے متعلق ہم جو بھی تصورات قائم کریں وہ سب کے سب متناقص بالذات، بے اصل اور باطل ہوں گے۔ اگر وہ سب غیر معین سے پیدا ہوئے ہیں تو ان کو چاہیے کہ تنقید کے وقت بھی اسی خصوصیت کو ظاہر کریں۔ تمام معقولات کے متعلق یہ واضح کرنا پڑے گا کہ وہ اس قدر مایوس کن اور مبہم ہیں اور بغیر کسی قابل فکر تصور کے ہیں کہ اگرچہ وہ ہمیں بدیہی دکھائی دیتے ہیں لیکن یوں ہی ان کی جانچ کی جاتی ہے وہ غیر معین حالت میں شکست ہو جاتے ہیں اور کوئی شخص ان کے متعلق یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ وہ ہیں یا نہیں ہیں۔

ویدانت فلسفے نے صورت عالم کے ہمیشہ تغیر ہونے والے مظاہر پر غور کیا اور ان کی اصل دریافت کرنے کی کوشش کی کہ یہ واقعات اور معلولات کے سلسلے کہاں سے وجود میں آتے ہیں۔ یہ نظریہ کہ معلولات جدید تخلیق ہیں جو غیر متغیر، غیر مشروط اور فوراً پہلے آنے والے مقدم سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ نظریہ کہ علت ہی کے ارتقا اور اس کی تبدیل ہیئت سے معلولات پیدا ہوتے ہیں۔ ویدانت کے نقطہ نظر سے اس مسئلہ کی تشریح کے لیے ناکافی متصور ہوئے۔ اس میں شک نہیں کہ چند ترتیبیں مستقل اور غیر مشروط طور پر چند معلولات سے قبل ہوتی ہیں۔ لیکن اس سے اس امر کی تشریح نہیں ہو سکتی کہ کس طرح پہلے گزرے ہوئے مظاہر بعد میں آنے والے مظاہر کو پیدا کر سکتے ہیں۔ درحقیقت تصور تعلیل اور پیدائش میں کچھ ایسی بات ہے جو ناقابل تعریف و ناقابل تشریح ہے۔ کیونکہ یہاں علت کی تحقیق زیادہ تر کسی شے کی صداقت کی اساس اور ابتدائی تخلیق کی صورت ہے نہ کہ اس طرح جیسے کہ ہم ایک گھر کی علت سے واقف ہونا چاہتے ہیں۔ نیائے کی علت و معلول کی تعریف عام طور پر اس حد تک کارآمد ہو سکتی ہے کہ وہ خاص قسم کی اشیا کے چند مجموعوں کو موزوں جوڑوں کے طور پر دوسرے مظاہر کے ساتھ متلازم کرتی ہے جو بعد میں واقع ہو رہے ہیں جن میں سے اگر ایک موجود ہو تو دوسرے کی موجودگی کا بھی امکان ہوتا ہے لیکن اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہو سکتا اور ہمارے اس سوال کا جواب نہیں ملتا کہ علت کی نوعیت کیا ہے۔ اس رائے کے مطابق مقدم بہ زمان علت کی لازمی شرط قرار دی گئی ہے۔ لیکن نیائے کے نزدیک زمان ایک مسلسل ہستی ہے۔ تسلسل زمان تو صرف مظاہر کے مقدم اور تالی کے طور پر متصور کیا جاتا ہے

اور یہ تو ایک کے بعد دوسرے کے ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے تسلسل زمان اور مقدم و تالی کے تصور باہم ایک دوسرے پر منحصر ہونے کے سبب ان میں سے کوئی بھی آزاد طور پر متصور نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری اہم شرط غیر تغیر پذیری ہے لیکن اس سے کیا مراد ہے؟ اگر اس سے مراد مستقل مقدم ہے تو ایک گدھے کو بھی دھوئیں کی علت قرار دیا جا سکتا ہے جو ہمیشہ مقدم کے طور پر دھوبی کے گھر پر بندھا ہوا ہوتا ہے جہاں سے کہ دھواں نکلتا ہے۔ اور اگر ایسا مقدم مراد ہے کہ معلول کے وقوع کو فراہم کرتا ہے تب بھی معلول کی فراہمی کے متعلق سمجھنے میں بڑی دشواری ہے کیونکہ سمجھ میں آنے والی چیز تو صرف مقدم ہے اور کچھ نہیں۔ اگر استقلال سے مراد وہ وجود ہے جس کی موجودگی سے معلول وجود میں آتا ہے تب بھی وہ ناکام رہتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ بیج ہو لیکن پھر بھی شاخ نہ ہو۔ اس لیے صرف بیج کی موجودگی معلول یعنی شاخ کو پیدا کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔ اگر کہا جائے کہ علت معلول کو اس وقت پیدا کر سکتی ہے جب کہ وہ امدادی عناصر سے متلازم ہو۔ تب بھی یہ سوال باقی رہتا ہے۔ چنانچہ ہم نے سمجھا ہی نہیں کہ علت سے کیا مراد ہے۔ جب ایک ہی معلول کثرتِ علل سے پیدا ہوتا ہوا معلوم ہو تو بہ تعریف ہی علت کی نہیں ہو سکتی کہ اس کے واقع ہونے سے معلول واقع ہوتا ہے اور اگر وہ قاصر رہے تو یہ بھی قاصر رہتا ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ کثرتِ علل کے باوجود ہر ایک مخصوص علت اپنے خاص قسم کے معلول سے متلازم ہے اور ایک خاص قسم کی علت سے ہم یقیناً مخصوص معلول کو حاصل کر سکتے ہیں اس لیے کہ ایک ہی علت مثلاً مٹی سے مختلف معلول یعنی گھڑے اور پیالے وغیرہ بن سکتے ہیں۔ اگر علت کی تعریف یہ ہے کہ وہ ترتیب اجزا ہے تب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ترتیب سے کیا مراد ہے۔ کیا اس کا مفہوم یہ ہے کہ خود اجزا یا کوئی شے ان سے بالاتر ہے۔ اول الذکر قیاس سے منتشر اجزا ہمیشہ عالم میں موجود رہتے ہیں۔ اس لیے ہمیشہ معلول کو بھی ہونا چاہیے۔ اور اگر اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کوئی شے ہے اور وہ خصوصی اجزا سے بالاتر ہے تب وہ چیز بھی ہمیشہ موجود ہونے سے معلول بھی ہمیشہ موجود ہوگا۔ نہ ترتیب کی تعریف یہ کی جا سکتی ہے کہ وہ علل کی آخری حرکت ہے جس کے فوراً بعد معلول پیدا ہوتا ہے کیونکہ ترتیبی علت سے حرکت کا تعلق ناقابل فہم ہے۔ اس کے علاوہ اگر حرکت کی تعریف یہ کی جائے کہ وہ معلول کو پیدا کرتی ہے تو تعلیل کا تصور جس کو ثابت کرنا مقصود ہے اس کو فرض کر لینا پڑے گا۔ تعلیل کے تصور میں لزوم کا یہ خیال کہ علت وہ ہے جو معلول کو پیدا کرے۔ وہ بھی مساوی طور پر ناقابل تعریف۔ ناقابل تشریح اور منطقی طور پر ناقابل تصور ہے۔ پس کسی طرح ہم علت و معلول کے مظاہر کے لامتناہی سلسلوں سے علتی اصول کو حقیقی نوعیت کا سراغ لگانا چاہیں۔ ہم ناکام ہی رہتے ہیں۔ معلولات کی تمام خصوصیات

مایا کی ناقابل بیان وناقابل تعریف اگیان میں ہیں اور کسی طرح بھی ہم اس کی کوشش کریں کہ یہ مظاہر بذاتِ خود ایک دوسرے کے تعلق کے ساتھ ہماری سمجھ میں آجائیں مگر ہم ناکام رہتے ہیں اس لیے کہ وہ غیر معین میں سے تراشے گئے ہیں اور غیر منطقی اور پُر فریب ہیں اور تھوڑے عرصہ کے بعد ہمیشہ کے لیے غائب ہو جائیں گے۔ پس حقیقی علت خالص ذات ہے۔ وہی حقیقت جو اپنے آپ میں اٹل ہے۔ وہی اساس جس پر تمام صورتیں عائد کی جاتی ہیں۔ حقیقی علت اس طرح غیر متغیر ہے جو تمام تجربے میں باقی اور قائم رہتی ہے اور معلولی مظاہر اگیان کے وہ دھوکے ہیں جو اس پر عاید کیے گئے ہیں یہ اس طرح ہے جیسے یکساں رہنے والی مٹی تمام اس کے مظاہر مثلاً گھڑے، رکابی وغیرہ کی علت سمجھی جاتی ہے۔ تمام مختلف انداز جس میں مٹی ظاہر ہوتی ہے وہ تو صرف صورتیں ہیں جو غیر حقیقی اور ناقابل تعریف ہیں لہٰذا پُر فریب ہیں اور واحد صداقت صرف مٹی ہے۔ اسی طرح تمام عالم کے مظاہر میں واحد صداقت صرف برہم کی ذات ہے اور تمام مظاہر جو اس پر عاید کیے جاتے ہیں وہ محض دھوکا دینے والی صورتیں اور نام ہیں اس کو ست کاریہ وارد یا موزوں الفاظ میں ویدانت کا "ستِ کارن واد" کہنا چاہیے کہ علت ہی صرف حقیقی ہے اور ہمیشہ موجود رہنے والی ہے اور مظاہر بذاتِ خود محض دھوکا ہیں۔ ان میں صرف اتنی صداقت ہے کہ یہ سب کے سب حقیقت یا ذات پر عاید کیے جاتے ہیں جو خود تنہا حقیقی ہے۔ ایک ہی علت یا وجود کا ایسا دکھاوا جو مظاہر کی غیر حقیقی کثرت کے طور پر نظر آتا ہے اس کو "وورت واد" کہتے ہیں جو سانکھ یوگ کے "پرینام واد" سے بالکل مختلف ہے جس میں معلول کو حقیقی علت کی ترقی یافتہ صورت سمجھا جاتا ہے۔ ویدانت کو سانکھیہ پر اتنا ہی اعتراض کرنا ہے۔ جتنا کہ اس کو نیائے کے نظریہ تعلیل سے اعتراض ہے۔ اس لیے کہ حرکت 'نشوونما' 'صورت' بالقوہ حالت اور واقعیت یہ سب کے سب عقل کی روشنی میں ناقابلِ تعریف وتصور ہیں۔ اُن سے تعلیل کی تشریح نہیں ہو سکتی۔ بلکہ یہ تو اشیا اور مظاہر کو جیسے کہ وہ عالم میں نظر آتے ہیں صرف دوبارہ بیان کر دیتے ہیں۔ اگرچہ درحقیقت مظاہر علت سے عین مطابق نہیں ہیں تاہم اُن کی تعریف علت کی اصطلاح کے بغیر نہیں ہو سکتی۔

علت ومعلول یا برہمہ اور عالم میں اس قسم کا تعلق ہونے کے سبب شنکر ویدانت کے مختلف پیروؤں نے صورتِ عالم کی علت کی تشریح کرتے ہوئے کبھی مایا، اگیان یا اودیا پر زور دیا ہے اور کبھی صرف برہمہ پر اور بعض وقت وہ دونوں پر زور دیتے ہیں۔ چنانچہ سروگیاتم منی مصنف سنکشیپ شاریرک اور ان کے پیرو خیال کرتے ہیں کہ خالص برہمہ کو صورتِ عالم کا علتی جوہر "اُپادان کارن" خیال کرنا چاہیے۔ اس کے برعکس پرکاش آتم، اکھنڈ آنند اور مادھو اتسلیم کرتے

ہیں کہ مایا کے تلازم کے ساتھ برہمہ یعنی برہمہ کی عکس والی صورت یا ایشور کی صورت عالم کی علت سمجھنا چاہیے
صورت عالم مایا کا ارتقا یا پرینام ہے جو ایشور میں متمکن ہے۔ دوسرے اشخاص مایا اور اودیا میں فرق کرتے
ہیں۔ مایا کو التباس کا کائناتی عنصر خیال کرتے ہیں اور اودیا کو جیو یا روح انفرادی میں اسی وجود کا ایک
ظہور خیال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اگرچہ صورتِ عالم کی مایا پیدا کی ہوئی کہی جاتی ہے۔ تاہم ذہن وغیرہ
جو فرد سے متلازم ہیں وہ اودیا سے پیدا ہوتے ہیں۔ دوسروں کا خیال ہے کہ یہ فرد ہی ہے جس کے لیے
ایشور اور صورت عالم دونوں ظہور میں آتے ہیں۔ اس لیے یہ خیال کرنا بہتر ہے کہ یہ تمام ظہور جیو میں اودیا
یا اگیان کے تلازم کے ساتھ ہوتا ہے۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ صورت عالم میں ایک طرف تو خالص وجود
اور دوسری طرف مادیت وغیرہ ہے۔ اس لیے برہمہ اور مایا دونوں کو علت قرار دینا چاہیے۔ واچسپتی کا
خیال ہے کہ برہمہ جیو کے ساتھ متلازم مایا کے ذریعہ صورت عالم کی مستقل علت ہے۔ اس لیے مایا تو ایک
آلہ کے طور پر ہے جس سے برہمہ جیو کی آنکھ میں گوناگوں صورت عالم نظر آتا ہے۔ پرکاشن آنند اپنی
سدھانت مکتاولی میں بیان کرتے ہیں کہ برہمہ تو بالکل پاک ہے۔ یہاں تک کہ وہ التباس مظاہر میں بھی
ان سے غیر متاثر رہتا ہے اور وہ صورت عالم کا علتی مادہ بھی نہیں ہے۔ ایک چیز جو ہم مظہری عالم میں دیکھتے
ہیں یعنی صورت عالم کا سارا میدان یہ سب کی پیداوار ہے جو کائنات کے التباس کے آلاتی اور مادی علت
ہے۔ ایک دوسرے کی رائے میں خواہ کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو وہ کسی طرح ویدانت کے اس اصلی
اصول کو متاثر نہیں کر سکتے کہ برہمہ ہی ایک متغیر علت ہے اور اس کے علاوہ تمام معلول مظاہر ناقابل تعریف
التباس کے طور پر محض ایک عارضی وجود رکھتے ہیں۔ مایا کا لفظ رگ وید میں آیا ہے۔ اس کا مفہوم
مافوق الفطرت قوت اور حیرت انگیز جادو ہے لیکن اتھروید میں بتدریج ایک جبلی راز کے تصور کے
طور پر زور دیا گیا ہے اور وہ جادو یا التباس کے مفہوم میں استعمال ہونے لگا۔ چنانچہ برہد آرنیک،
پرشن اور شونیا شوتر اپنشدوں میں اس لفظ سے مراد جادو ہے۔ یہاں یہ بیان کرنا بے موقع نہیں
ہے کہ قدیم اپنشدوں میں لفظ مایا صرف ایک بار برہد آرنیک میں اور ایک بار پرشن اپنشد میں واقع
ہوا ہے۔ قدیم پالی بودھی کتب میں بھی وہ فریب یا فریبی کردار کے مفہوم میں آیا ہے۔ بدھ گھوش نے
اس کو سحری طاقت کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ ناگارجن اور لنکا اوتار کے نزدیک اس کا مفہوم
التباس ہے۔ شنکر اس کو التباس کے مفہوم میں استعمال کرتا ہے۔ اس کو ایک تو قوت یا اصول تخلیق
کی امدادی علت کے طور پر استعمال کیا گیا ہے اور دوسرے خود مظہری مخلوق اور صورت عالم کے
التباس کے طور پر۔

شنکر کے اُستاد کے اُستاد گوڑپاد نے اصول مایا کی مدد سے ایک نظام قائم کیا تھا۔ اپنشدوں نے صورت عالم کی تشریح کرنے میں اپنی توجہ مبذول کی۔ نہ صداقت مطلقہ سے اس کے تعلق کو دریافت کیا ان میں تو صداقت مطلقہ کی سرگرم تخلیق کی روح پھونکی گئی ہے۔ غالباً ہندو مفکرین میں گوڑپاد نے سب سے پہلے واضح طور پر بیان کیا ہے کہ درحقیقت عالم کا کوئی وجود ہی نہیں ہے اور یہ کہ وہ مایا" ہے نہ کوئی حقیقت۔ جب صداقت برتر کا تحقق ہو جاتا ہے تو مایا دور نہیں ہوتی اس لیے کہ وہ کوئی شے نہیں ہے بلکہ تمام عالمی التباس اپنی ہوائی لاشئیت میں فنا ہو کر پھر کبھی واقع نہیں ہوتا۔ گوڑپاد نے ہی صورت عالم کو خوابی صورتوں سے تشبیہ دی اور تسلیم کیا کہ بیداری کے عالم میں دیکھی ہوئی اشیا غیر حقیقی ہیں کیونکہ ان میں یہ استعداد ہے کہ وہ خواب کی سی چیزوں کی طرح دکھلائی دیتی ہیں جو باطل اور غیر حقیقی ہیں۔ گوڑپاد کہتا ہے کہ آتما بیک وقت عالم بھی ہے اور معلوم بھی اور مایا کے ذریعہ عالم آتما کے اندر موجود رہتا ہے۔ چونکہ صرف آتما ہی حقیقی ہے اور کُل ثنویت التباس ہے۔ پس لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تمام تجربہ بھی التباس ہے۔ شنکر نے خود اس اصول کی تشریح اپنی اپنشدوں اور برہمہ سوتروں کی مکمل شرحوں میں کی ہے اور اس کے بعض پیروں نے مایا کے تصور پر گہرائی سے غور کیا ہے اور اس کی جانچ کی ہے اور جرأت کے ساتھ کہا ہے کہ مایا ناقابل تعریف ہے اور یہ ویدانت فلسفے کی ترقی میں ایک ٹھوس اضافہ ہے۔

ویدانت میں صداقت یا حقیقت کو منور بالذات کہا گیا ہے اور اس کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے جو کبھی بھی جاننے کے عمل کا معروض نہیں ہوتا لیکن پھر بھی جو بلاواسطہ اور براہِ راست ہمارے ساتھ ہے، خود درخشانی سے مراد ایسی استعداد ہے جو کسی طریقے سے ہمارے شعور کا معروض بنے بغیر ہمارے افعال شعور میں ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ جب کبھی کوئی چیز معروض شعور کے طور پر بیان کی جاتی ہے تو اس کے قابل علم ہونے کی خاصیت تو اس کی ایک کیفیت ہے جو اس میں موجود ہو بھی سکتی ہے اور نہیں بھی، یا ایک وقت موجود اور دوسرے وقت غیر موجود ہو سکتی ہے۔ اس لحاظ سے وہ کسی دوسرے ایسے ہی وجود کی محتاج ہو جاتی ہے جو اس کو پیدا کرے یا ظاہر کرے۔ لیکن خالص شعور اپنے تمام معروضات سے جدا ہے اور وہ اپنے ظہور کے لیے کسی اور چیز کا محتاج نہیں بلکہ وہ تمام معروضات مثلاً گھڑے اور کپڑے وغیرہ کو ظاہر کرتا ہے۔ اگر ایک شعور کے اظہار کے لیے دوسرے شعور کی ضرورت ہو تو اس کو ایک دوسرے کی ضرورت ہوگی اور اس کو کسی اور دوسرے کی وقس علیٰ ہذا۔ اگر شعور خود کو معروض کے ظہور کے وقت نہ ظاہر کرے تب ایک چیز کو دیکھنے یا معلوم کرنے پر بھی ایک شخص شبہ کر سکتا ہے کہ اس نے اس کو دیکھا یا معلوم کیا ہے یا نہیں۔ اسی لیے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ شعور خود کو ظاہر کرتا ہوا ہمارے تمام

عالمی تجربے کو قائم رکھتا ہے۔

یہ خود درخشاں خالص شعور وہی ہے جو آتما ہے اس لیے کہ صرف آتما ہی ہے جو کسی علم کا معروض نہیں ہے۔ تاہم بلاواسطہ اور ہمیشہ شعور میں موجود رہتی ہے۔ کوئی شخص اپنی ذات کے بارے میں شک نہیں کرسکتا کیونکہ وہ تمام احوال علم کے ساتھ ساتھ بذاتِ خود بھی ظاہر ہوتا ہے۔ آتما بذاتِ خود تمام علم کی اشیا کو ظاہر کرنے والی ہے۔ لیکن خود کبھی معروض علم نہیں ہوتی کیونکہ جو کچھ معروض علم معلوم ہوتا ہے وہ محض تلازم ہے جو انانیت کی اصطلاح کے اندر خیال کیا جاتا ہے۔ حقیقی ذات تمام شعور کی خالص ظہوری وحدت کے عین مطابق ہے۔ یہ حقیقی ذات جو آتما کہلاتی ہے وہ جیو یا انفرادی روح نہیں ہے جو دُنیاوی زندگی کے مختلف تجربوں سے گزرتی ہے بلکہ ایشور کو بھی اس اعلیٰ آتما یا برہمہ سے تمیز کرنا چاہیے۔ ہم نے پہلے ہی غور کیا ہے کہ بہت سے ویدانتی مایا اور اودیا کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ مایا اگیان کا وہ پہلو ہے جس سے بہترین اوصاف متشکل ہوتے ہیں اور اودیا وہ پہلو ہے جس سے غیر خالص کیفیات شکل پذیر ہوتی ہیں۔ اول الذکر صورت میں تخلیقی و خلقی قسم کے وظائف ہوتے ہیں جس کو "وکیشپ" کہتے ہیں۔ اور موخرالذکر میں پردہ پوشی کرنے والی خصوصیات بہت اہم ہوتی ہیں جس کو "آورن" کہتے ہیں۔ مظہری ایشور اور مظہری جیو یا فرد کی تشریح کرنے کے لیے خالص شعور یعنی برترین ذات اور اودیا کی نسبت کو بیان کیا گیا ہے۔ یہ نسبت دو طریقوں پر سمجھی جاتی ہے۔ ایک تو عکس کے طور پر یعنی عکس کا تصور جیسا کہ پانی میں سورج کے عکس کے مانند ہوتا ہے جہاں کہ یہ تمثال ویسی ہی درخشانی رکھتا ہے جیسی کہ آفتاب میں ہوتی ہے۔ تاہم پانی کی حرکت اور گندگی کا اثر اس پر پڑتا ہی ہے۔ سورج تو ہمیشہ ہی پاکیزگی میں رہتا ہے اور اس کو وہ گندگیاں چھو بھی نہیں سکتیں جو عکس آفتاب کو مکدر کر دیتی ہیں۔ آفتاب تو وہی رہے گا لیکن وہ مختلف قسم کے پانی میں منعکس ہو سکتا ہے اور مختلف اقسام کے عکس پیدا ہو سکتے ہیں جن کی مختلف خصوصیات ہوتی ہیں جو اگرچہ غیر حقیقی ہوتی ہیں لیکن مظہری طور پر ان میں حقیقت کا پورا دکھاوا ہوتا ہے۔ نسبت کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں گھڑے میں آکاش ہے یا کمرے میں آکاش ہے تو حقیقت گھڑے یا کمرے میں ہونے سے آکاش میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوتی۔ وہ سب میں موجود ہوتا ہے اور کسی طرح گھڑے یا کمرے میں محدود نہیں۔ تاہم ان میں محدود و متصور ہوتا ہے اور جس وقت تک گھڑا قائم رہتا ہے اس وقت تک وہ آکاش جو اس میں محدود ہے وہ اس آکاش سے جدا متصور ہوگا جو کمرے میں ہے۔

نرسمہتہ آشرم کے تابعین یعنی وہ ویدانتی جو عکس یا "پرتی بمب" کی تمثیل قبول کرتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ جب خالص شعور مایا میں منعکس ہوتا ہے تو مظہری ایشور کا ظہور ہوتا ہے

اور جب اودیا میں منعکس ہوتا ہے تو فرد یا جیو پیدا ہوتا ہے۔ لیکن سروگیاتم بہرحال مایا اور اودیا میں فرق نہیں کرتا اور اس کا خیال ہے کہ جب شعور اودیا میں اپنے تمام پہلوؤں سے منعکس ہوتا ہے تو ہم ایشور کو حاصل کرتے ہیں اور جب وہ انتہہ کرن میں منعکس ہوتا ہے تو اودیا کی پیداوار یعنی جیو یا انفرادی روح حاصل ہوتی ہے۔

جیو یا فرد سے مراد وہ ذات ہے جو انانیت اور دوسرے شخصی تجربوں کے ساتھ متلازم ہو یعنی مظہری ذات جو محسوس کرتی ہے اور برداشت کرتی ہے اور دنیاوی تجربوں سے متاثر ہوتی ہے۔ جیو کی بھی تین منزلیں سمجھی جاتی ہیں جب گہری نیند میں انتہہ کرن غرق ہو جائے تو ذات کو صرف اگیان کا ادراک ہوتا ہے۔ اس حالت میں جیو کو "پراگیا یا آنندیے" کہتے ہیں، خواب کی حالت میں جب یہ لطیف جسم کے ساتھ ہو تو "تیجس" کہلاتی ہے اور بیداری کی حالت میں جب یہ لطیف اور کثیف جسم کے ساتھ ہو تو "وشوا" کہلاتی ہے۔ اسی طرح ذات اپنی خالص حالت میں برہمہ کہلاتی ہے اور جب مایا سے متلازم ہوتی ہے تو وہ ایشور کہلاتی ہے۔ جب بہت لطیف عنصر مادی سے متلازم ہو جن پر اس کو قابو حاصل ہو تو وہ "ہرنیہ گربھ" کہلاتی ہے اور جب بالکل کثیف عناصر کے ساتھ ہو جن پر وہ حکمران ہو تو "وراٹ پرش" کہلاتی ہے۔

جیو بذات خود جیسا کہ وہ اودیا سے محدود ہے۔ اس کو اکثر "پارماتھک" یا حقیقی کہتے ہیں۔ یہ جیو جب احوال بیداری میں حواس اور انانیت کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے تو اس کو "ویوہارک" یا مظہری کہتے ہیں اور خواب کے احوال میں ظاہر ہو تو "پرتی بھاسک" یا پُرفریب کہتے ہیں۔

پرکاش آتم اور ان کے پیرو خیال کرتے ہیں کہ چونکہ اگیان ایک ہی ہے اس لیے اس کے دو عکس نہیں ہو سکتے جن کو جیو اور ایشور کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ ماننا بہتر ہے کہ جیو اگیان میں ایشور کی ایک مورت ہے۔ مایا کے تلازم کے ساتھ برہمہ کے شعور کی کلیت کو ایشور کہتے ہیں اور پھر جب بھی اگیان کے ذریعہ منعکس ہو تو ہم اس کو جیو کہتے ہیں۔ انیتہ کرن میں جیو کا ظہور احوال علم کے طور پر ہوتا ہے۔ اس طرح جیو درحقیقت ایشور ہے اور جیو ایشور سے جدا برہمہ کے شعور کا کوئی دوسرا وجود نہیں ہے۔ جیو ایشور کی مورت ہونے کی وجہ سے اس کا محتاج ہے۔ لیکن جب صحیح علم کے ذریعہ جیو کی محدود حالت دور ہو جاتی ہے تو جیو ہی برہمہ ہے۔ جیسا کہ وہ ہمیشہ سے تھی۔

جو لوگ اس نسبت کو "اوچھید یا تحدید کے تصور کے طور پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ عکس یعنی "پرتی بمب صرف اشیاء کا ممکن ہے جن کا رنگ ہوتا ہے اس لیے جیو ایسا شعور

ہے جوانتہ کرن یا نفس سے اوچھن یا محدود ہے اور جیو کی کثرت کا سبب بھی انتہ کرن کی کثرت ہے۔ ایشور تو اس سے ماورا ہے لیکن نظام ویدانت میں ایشور کی اہمیت کچھ کم ہے کیونکہ وہ محض ایک مظہری وجود ہے۔ وہ ہمارے مقابلہ میں بے شک بہتر پاک تر اور بہت طاقت ور ہے تاہم وہ ہم سب کی طرح مظہری ہے اور اعلا ترین صداقت تو آتما ہے۔ وہی حقیقت ہے وہی برہمہ ہے اور جیو اور ایشور کے دونوں دھوکے اس پر عائد کیے گئے ہیں۔ کچھ ویدانتی تسلیم کرتے ہیں کہ صرف ایک ہی جیو اور ایک ہی جسم ہے اور یہ کہ اس میں کے تمام جیو اور تمام عالم اس کے محض تخیلات ہیں اور جب تک یہ مافوق جیو اپنے تجربات کو جاری رکھتا ہے اس وقت تک یہ خوابی جیو اور خوابی عالم بھی جاری رہیں گے۔ صورتِ عالم اور دوسرے ہمارے تمام تخیلی افراد اپنا راستہ طے کرتے ہیں اور نجات بھی ایسی ہی تخیلی نجات ہے جیسا کہ تخیلی جیبوں کا تخیلی تجربہ جو ہمیں اس تجربی عالم میں ہوتا رہتا ہے۔ کائناتی جیو ہی جیتا جاگتا جیو ہے اور باقی تمام اس کے محض تخیلات ہیں۔ اسی نظریہ کو ایک جیو یا روح کا اصول کہا جاتا ہے۔

اس اصول کے خلاف بعض ویدانتی اس نظریہ کو مانتے ہیں کہ افراد کی کثرت ہے اور تمام انسانوں کے لیے صورتِ عالم کوئی مستقل التباس نہیں ہے بلکہ ہر ایک شخص اپنے لیے اپنا دھوکا پیدا کر لیتا ہے اور کوئی معروض مبادی بھی نہیں ہے جو تمام انسانوں کے وہمی ادراک کی مشترک اساس ہو سکے۔ جیسے کہ دس آدمی جب تاریکی میں رسی کے ٹکڑے کو دیکھتے ہیں اور سانپ کا دھوکا کھا کر بھاگتے ہیں اور اپنے انفرادی ادراک میں متفق ہوتے ہیں کہ سب نے ادراک میں وہی سانپ ہے۔ حالانکہ ہر ایک کو اپنا اپنا دھوکا ہوا ہے اور وہاں سانپ کا تو پتہ ہی نہ تھا۔ اس خیال کے مطابق ہر ایک وہمی ادراک موضوعی واقع ہوتا ہے اور اساس کے طور پر کوئی مماثل معروضی مظہر نہیں ہوتا۔ اس نظریہ کو عام ویدانت کی رائے سے مختلف سمجھنا چاہیے جس کے نزدیک معروض مظہر بھی وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ان کو التباس صرف اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ باقی نہیں رہتے اور صرف عارضی و اضافی وجود رکھتے ہیں مقابلہ اس صداقت یا حقیقت کے جو ہمیشہ ہمارے ادراک اور تمام صورتِ عالم میں یکساں اور غیر متغیر وجود رکھتی ہے۔ دوسری رائے کے مطابق مظاہر معروض کے طور پر موجود نہیں ہوتے بلکہ صرف موضوعی متصور ہوتے ہیں۔ اس طرح کہ جو گھڑا میں دیکھتا ہوں اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ بجز اس کے کہ میرا یہ ادراک ہے کہ وہ گھڑا ہے۔ جب مجھے گھڑے۔ کا دھوکا ہوتا ہے تو میں کہتا ہوں کہ گھڑا ہے لیکن وہ اس سے قبل موجود نہیں ہوتا۔ مجھ کو ادراک ہوتے ہی دھوکا بھی ہوتا ہے اور اس دھوکے کے علاوہ کوئی دوسری حقیقت نہیں ہوتی۔ اس نظریہ کو درشٹی

سرشٹی واد کہا جاتا ہے۔ یعنی موضوعی ادراک ہی معروضی پیداوار ہے اور موضوعی ادراک سے الگ معروضی مظاہر کچھ نہیں ہیں۔ عام طور پر ویدانت میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اشیائے عالم مظاہر کے طور پر موجود ہیں جو حس اتصال کے موضوعی ادراک سے پیدا ہوتی ہیں۔ معروضی مظاہر خود اگیان کے تغیرات ہیں، تاہم یہ اگیان کے مظاہر تمام تجربہ کی مشترکہ اساس ہیں۔ اس لیے اس کی ایک معروضی علیات ہے اس کے برعکس درشٹی سرشٹی واد کسی خاص علیات سے متصف نہیں ہے اس لیے کہ ہر شخص کے تجربے خود اس کے موضوعی اودیا یا جہالت اور گذشتہ ارتسام سے اودیا کے طور پر معین کئے جاتے ہیں۔ درشٹی سرشٹی واد کا نظریہ بُدھ مت کے نظریہ وگیان واد کے بالکل قریب پہنچ جاتا ہے۔ صرف فرق یہ ہے کہ بُدھ مت کسی مستقل وجود کا قائل نہیں اور ویدانت کے نزدیک مستقل اور غیر متغیر برہم کی حقیقت بطور صداقت ہے اور تمام التباس اور عارضی ادراک اس پر دھوکے کے طور پر قائم کیے گئے ہیں۔

ذہنی اور مادی مظاہر ایک دوسرے کے اس طرح مماثل ہیں کہ وہ دونوں اگیان کے تغیرات ہیں۔ اگرچہ شعور میں اگیان کی موجودگی کا ادراک ہو سکتا ہے اور اگرچہ منطقی تنقید سے اکثر ہمارے قائم کیے ہوئے تصورات غائب ہو جاتے ہیں اور وہ متناقض بالذات اور ناقابل تعریف بن جاتے ہیں۔ تاہم درحقیقت اگیان کی نوعیت کو سمجھنا دشوار ہے۔ ویدانت میں اس مشکل کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے کہ یہ تمام ناقابلِ تعریف نام اور صورتوں کا تجربہ حقیقی یا منور بالذات کے انداز کے طور پر ہو سکتا ہے۔ ہماری ذاتی غلطی جو ازل سے چلی آ رہی ہے وہ یہ ہے کہ حقیقت اپنی کامل روشنی میں ہم سے ہمیشہ پوشیدہ رہی ہے اور اس کی جھلک صرف نام اور صورتوں کے ظہورات سے ہوتی ہے۔ یہ مظہری نام اور صورتیں بذات خود ناقابلِ تصور اور ناقابلِ تعریف ہیں لیکن چند شرائط کے تحت وہ منور بالذات حقیقت سے ظہور پاتی ہیں اور اس طرح ظاہر ہونے کے وقت ان کا ایسا مثبت وجود معلوم ہوتا ہے جو ناقابل انکار ہے۔ یہ مثبت وجود وہ اعلاترین وجود اور حقیقت ہے جو نام اور صورتوں کے وجود کے طور پر معلوم ہوتا ہے۔ مٹی سے رکابی، پیالہ وغیرہ بنایا جاتا ہے لیکن ان کی صورت مٹی کی ذات سے الگ کوئی اور وجود یا ذات نہیں ہے۔ وہ تو صرف مٹی کی ذات ہے جس کا اطلاق مختلف صورتوں پر کیا گیا ہے جو خود وجود میں معلوم ہوتی ہیں۔ اس طرح ہمارا التباس باہم غیر حقیقی صورتوں کی خصوصیت کی غلط نسبت پر مشتمل ہے۔ یعنی اگیان اور حقیقی وجود کے انداز پر۔ چونکہ یہ التباس ہمارے تجربے کی حالت اور اس کا خالص جوہر ہے۔ اس لیے درحقیقت ہمارے لیے دشوار ہے کہ ایسے برہمہ کا تصور کر سکیں جو اگیان کے انداز سے الگ ہو۔ علاوہ بریں اگیان کی کچھ ایسی نوعیت

ہے کہ وہ صرف منور بالذات برہمہ یا آتما کے ساتھ باطل عینیت کے باعث ہی قابل علم معلوم ہوتا ہے۔ ذات یا برہمہ بجنسہ اعلاترین صداقت ہے اور اگیان کی حالتیں عدم کے احوال کی طرح نہیں ہیں بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کوئی وجود نہیں ہیں۔ وجود جو منور بالذات ہے غیر ذات کو بھی منور کرتا ہے اور اس درخشانی کا مفہوم اس سے بڑھ کر اور کچھ نہیں کہ ہستی کے ساتھ نیستی کی باطل عینیت ہے۔ اگر اگیان کی صورتیں خالص شعور سے متلازم ہوں تو وہ جانی جاسکتی ہیں اور اس تلازم سے مراد التباس، غلط اطلاق اور باطل وصفیت ہے۔ لیکن خالص شعور سے الگ نہ وہ ظاہر ہوسکتی ہیں نہ معلوم ہوسکتی ہیں کیونکہ خالص شعور ہی منور بالذات ہے جب ہم اگیان کے احوال کو آتما سے الگ بذات خود معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو وہ دوسری شکل میں پڑجاتے ہیں اس لیے کہ اگر اس سے مراد علم ہے تو وہ التباس ہے اور اگر اس کو علم نہ کہیں تو وہ یقیناً معلوم نہیں ہوسکتے۔ پس ہمارے علاوہ التباسی تجربے کا ایک جزو ہونے کے ہمیں اس کے وجود کے اور کسی قسم کا علم نہیں ہے۔ اگر اگیان کا کوئی وجود نہ ہوتا تو وہ کبھی بھی موجود نہ ہوتا اور اگر اگیان کا کوئی وجود ہے تو وہ کبھی ختم نہ ہوگا۔ پس اگیان ذات اور غیر ذات کے درمیان ایک عجیب وغریب مقولہ ہے اور ہر طریقہ سے ناقابل تعریف ہے اور اس وجہ سے اس کو ناقابل تعریف اور ناقابل یقین کہتے ہیں یعنی نہ حقیقی ہے نہ غیر حقیقی۔ وہ اس مفہوم میں حقیقی ہے کہ ہمارے مظہری تجربات کا لازمی مفروضہ ہے اور وہ خود اپنی فطرت میں غیر حقیقی ہے کیونکہ اس کا تعلق شعور سے الگ ناقابل تعریف اور ناقابل تصور ہے۔ یہاں تک کہ جب اس کی صورتیں شعور میں ظاہر ہوتی ہیں تب بھی وہ اپنی اصلی نوعیت اور باہمی نسبت کے لحاظ سے متناقض بالذات اور ناقابل فہم ہیں اور صرف اس حد تک قابل فہم ہیں کہ شعور میں ان کا ظہور ہوتا ہے۔ لیکن ان کے علاوہ اور کوئی عقلی تصور قائم نہیں ہوسکتا۔ پس اگیان کے بارے میں کچھ بھی کہنا ناممکن ہے کیونکہ اس کا کوئی علم ممکن نہیں علاوہ اس کے کہ وہ ہمارے شعور میں ظاہر ہوتا ہے اور اسی لیے درشٹی سرشٹی واد کے پیروؤں نے کہا کہ ہمارا تجربہ اودیا کے اثر سے ناقابل تشریح طور پر پیدا ہوتا ہے اور یہ کہ اس سے آگے اور کوئی معروض مشترکہ اساس تسلیم نہیں کی جاسکتی اور اگرچہ عام طور پر ویدانت میں اس کو قبول کیا جاتا ہے اور یہ بذات خود ناقابل تردید ہے۔ لیکن عقل سلیم کے نقطۂ نظر سے تشریح کرنے کے لیے ہم خیال کرسکتے ہیں کہ ہمارے سامنے ایک معروض عالم کے تجربے کے مشترکہ میدان کے طور پر موجود ہے۔ ہم یہ بھی تصور کرسکتے ہیں کہ اشیا اور اعمال کا ایک نظام ہے جن سے ہمارے تجربے کے مظہر کو ویدانت کی مابعد الطبیعیات کی روشنی میں تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

اضافی نقطۂ نظر سے ہم تین قسم کے شعور میں فرق کر سکتے ہیں (۱) وہ شعور جو معروض مظاہر کا پس منظر ہوتا ہے (۲) وہ شعور جو جیو یا فرد کی اساس ہوتا ہے۔ (۳) وہ شعور جو انتہ کرن کے احوال میں منعکس ہوتا ہوتا ہے جب یہ تینوں متحد ہوتے ہیں تو ادراک پیدا ہوتا ہے۔

ویدانت میں صحیح علم سے مراد ایسے جدید علم کا حصول ہے جس کی تردید کسی تجربہ سے نہ ہو سکے۔ بس صداقت کی کوئی مطلق تعریف نہیں ہو سکتی علم حصولی اس وقت تک صحیح کہا جا سکتا ہے جب تک کہ اس کی تردید نہ ہو۔ اس لیے اگرچہ عالم کا بود بے نمود اس وقت بالکل صحیح ہے۔ لیکن برہمہ کا صحیح علم بطور حقیقت واحد جب اس کی تردید کر دیتا ہے تو اس دکھاوے کی تکذیب ہو جاتی ہے۔ اس لیے صورتِ عالم کا علم اب صحیح ہے لیکن مطلق صحیح نہیں ہے محض صداقت مطلقہ ہی خالص شعور ہے جس کی تردید کسی تجربہ سے کسی وقت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ہمارے عالم کے علم کی صداقت کی جانچ اس طرح ہونی چاہیے کہ کائنات کے تجربہ کے کسی منزل پر اس کی تردید ہو سکے گی یا نہیں، جس امر کی تردید کسی بعد کے تجربے سے نہیں ہوتی اس کو صحیح سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ جب برہمہ گیان کا تحقق ہو جائے گا تو تمام دنیاوی علم کی بالکل تردید ہو جائے گی۔

لذت اور الم کے باطنی تجربات بھی آتما کے ساتھ انتہ کرن کے تغیر کی غلط مطابقت سے پیدا کیے جاتے ہیں جس کی وجہ سے "میں خوش ہوں" یا "میں رنجیدہ ہوں" کے مانند ادراکات نشو و نما پاتے ہیں۔ کسی شے یا کسی لذت کا کسی وقت تک مسلسل ادراک ہوتا رہے تو "ورتی" یا نفسی حالت کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اسی حالت میں عرصے تک باقی رہتی ہے تاوقتیکہ کسی نئے علم کے حصول کے لیے انتہ کرن کوئی نئی صورت نہ اختیار کرے۔ ایسی مثالوں میں جبکہ میں یہ استناج کرتا ہوں کہ دکھائی دینے والی پہاڑی پر آگ ہے تو پہاڑی اس ادراک کا معروض ہے کیونکہ یہاں انتہ کرن کی ورتی اس کے ساتھ بالکل ایک ہو گئی ہے لیکن یہ کہ وہاں آگ ہے۔ یہ کام استناج کا ہے کیونکہ انتہ کرن کی ورتی کا کوئی تعلق آگ کے ساتھ نہیں ہے۔ بس ایک ہی تجربہ میں نفسی تغیر کے دو انداز ہو سکتے ہیں۔ ایک تو پہاڑی کو دیکھنے کا ادراک اور دوسرے یہ استناج کہ پہاڑی پر آگ ہے۔ اکتسابی ادراک کی صورتوں میں مثلاً اگر میں صندل کی لکڑی کو دیکھ کر یہ خیال کروں کہ یہ خوشبودار صندل ہے۔ تو جہاں تک صندل کا تعلق ہے وہ خالص ادراک کہلائے گا اور جب میں اس کے خوشبودار ہونے کا ایجاب کرتا ہوں تو وہ استناج یا حافظہ کہلائے گا۔ ویدانت چونکہ عرض غیر منفک یا "سموائے" اور جنسی تصور یا "جاتی" ایسی نسبتوں کے وجود کا قائل نہیں ہے۔ اس لیے یہاں ادراک بطور جنس اور استناج بطور دوسری جنس

میں کوئی فرق نہیں اور یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ادراک وانتاج دونوں انتہ کرن کے تغیرات کے انداز میں جو شعور یا چیت کو مماثل ورتیوں میں منعکس کرتے ہیں اس لیے ادراک انتہ کرن میں شعور کے ظہور کے سوا اور کچھ نہیں ہے جو ایک شے کی صورت میں تبدیل ہوگئی ہے جس سے کہ اس نے ربط حاصل کیا ہے۔ ادراک اپنے معروضی پہلو سے موضوع اور معروض کی تہہ میں رہنے والے شعور کی عینیت ہے اور موضوعی پہلو سے ادراک موضوعی شعور اور معروضی شعور کی عینیت تصور کیا جاتا ہے۔ عینیت کا در اصل یہ مفہوم ہے کہ ورتی کے ذریعہ معروض اور موضوع میں موجود حقیقت کا تحقق کیا جاتا ہے۔ لیکن انتاج میں جو چیز منتج کی جاتی ہے وہ انتہ کرن کے ربط سے ہٹی ہوئی ہونے کے باعث مختلف حقیقت رکھتی ہے۔ اس لیے ادراک کو ایسی ذہنی حالت سمجھنا چاہیے جو معروض اور موضوع میں انتہ کرن کے ربط سے ویسی ہی مماثل حقیقت کا انحصار کرتی ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بیان بے محل نہ ہوگا کہ ویدانت کمارل کے تمام چھ "پرمسان" یا ذرائع ثبوت کو تسلیم کرتا ہے اور میماسا کی طرح اس بات کا قائل ہے کہ تمام علم بذات خود صحیح ہے۔ میماسا میں واضح کی گئی ذاتی صحت کی تعریف میں ویدانت ایک اور معروضی توصیف کا اضافہ کرتا ہے کہ ایسا علم بذات خود صحیح ہو سکتا ہے جو کسی نقص کی موجودگی سے رد نہیں ہوتا۔ ویدانت نیائے کی طرح یہ خیال نہیں کرتا کہ علم کی صحت کے لیے مثبت شرائط مثلاً مماثلت ضروری ہیں نہ وہ اہل میماسا کی طرح علم کو تمام توصیفوں سے جدا کرتا ہے جن کے نزدیک تمام علم بذات خود صحیح ہے وہ تو ایک درمیانی راہ اختیار کرتا ہے۔ اور قائل ہے کہ نقائص یا دوش کی عدم موجودگی علم کی ذاتی صحت کے لیے ایک لازمی شرط ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ ایک سمجھوتہ ہے۔ کیونکہ جب کبھی کوئی خارجی شرط تسلیم کی جائے تو یہ ہرگز نہیں کہا جا سکتا کہ علم بذات خود صحیح ہے۔ لیکن ویدانت کہتا ہے کہ چونکہ اس میں کسی نقص کے نہ رہنے کی صرف منفی شرط کی ضرورت ہے۔ اس لیے اس پر یہ اعتراض عائد نہیں ہوتا البتہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اگر نیائے کے خیال کے مطابق علم کی صحت کے لیے کسی مثبت شرط کی ضرورت ہو تو بے شک علم کی ذاتی صحت کا نظریہ تباہ ہو جائے گا لیکن یہاں چونکہ صرف منفی شرط درکار ہے اس لیے ذاتی صحت کے نظریہ پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ویدانت کو یہ کمزور درمیانی راستہ اختیار کرنا پڑتا ہے کیونکہ وہ نہیں کہہ سکتا کہ خالص آتما جو شعور میں منعکس ہوتی ہے اس کو بھی اپنی صحت کے لیے اور کوئی چیز درکار ہے نہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ تمام مظاہری علم کی صورتیں بھی بالکل صحیح ہیں کیونکہ تب تو عالم کا دکھاوا بھی صحیح ہو جاتا۔ لہٰذا یہ تسلیم کیا گیا کہ علم اس وقت صحیح سمجھا جائے جبکہ اس میں کوئی نقص موجود نہ ہو اس طرح مطلق نقطہ نظر سے عالم کا تمام علم باطل ہے اور کوئی صداقت نہیں رکھتا کیونکہ اس میں اودیا کا دوش یا نقص موجود ہے

اور عام دائروں میں بھی وہی علم صحیح ہے جس میں دوش نہ ہو۔ میماسا کے نزدیک صحت کا یہ مفہوم ہے کہ وہ ایسی استعداد ہے جو ہمیں علم کے مطابق عمل کرنے کے لیے اُکسائے لیکن ویدانت کے نزدیک اس سے مراد واقعات کی صحت اور تناقص کی عدم موجودگی ہے۔ دوش کی عدم موجودگی کا تعین ہو جائے تو کوئی چیز باقی نہیں رہتی جو علم کی صحت کو رد کر سکے۔

جب ایک شخص ویدانت کا معقول مطالعہ کرتا ہے اور گرو اس کو یہ تعلیم دیتا ہے کہ "تو وہی برہمہ ہے" تو اس شخص کو نجات بخشنے والا علم حاصل ہو جاتا ہے اور اس کے نزدیک عالم کی صورت پُر فریب اور باطل ہو جاتی ہے۔ ویدانت کے مطالعہ کے لیے چند شرائط قابلیت ضروری ہیں۔

(۱) وہ شخص جس نے تمام ویدوں کو پڑھا ہے اور جس نے ویدوں کے مطالعہ کے لوازم مثلاً قواعد، لغت وغیرہ سے بخوبی واقفیت حاصل کی ہے اس کے بارے میں سمجھا جائے گا کہ اس نے ویدوں کے علم سے مکمل طور پر واقفیت حاصل کی ہے۔

(۲) وہ ویدک وجوبی فرائض کو اس زندگی میں یا گزشتہ زندگی میں انجام دے چکا ہے جیسے کہ روزانہ پوجا پاٹھ جس کو نیتیہ کرم کہتے ہیں اور موقع کے لحاظ سے وجوبی فرائض مثلاً بچے کی پیدائش کے موقع کی رسم یعنی نیمتک کرم کر چکا ہے اور تمام خود غرضانہ خواہشات کے افعال یا جنت میں جانے کے لیے یگیہ وغیرہ کی انجام دہی یعنی "کامیہ کرم" سے بچا ہوا ہے اور اس نے تمام افعال ممنوعہ سے بھی پرہیز کیا ہے اور اس کا نفس تمام اچھے بُرے کام سے پاک ہو گیا ہے۔ اس طرح جب اس نے اپنے نفس کو خوب پاک کر لیا ہو اور "سادھن چت شٹیے" یعنی ویدانت کے لیے موزوں بنانے کے لیے چار قواعد و ضوابط یا نیکیوں سے متصف کر لیا ہو تو اس کو سمجھنا چاہیے کہ اس نے ویدانت کی تعلیم پانے کی قابلیت حاصل کر لی ہے۔ یہ نیکیاں یہ ہیں (۱) جو کچھ ازلی ہے اور جو کچھ عارضی ہے اس کا علم اور اس کی تمیز (ویویک)۔ (۲) اس حیات کی مسرتوں اور جنت کی مسرتوں کی خواہش سے عدم تعلق اور تمام لذتوں سے سخت نفرت اور صحیح علم کے ذرائع معلوم کرنے کی فکر و لگن (ویراگ) (۳) حواس پر قابو پانا اور قابو میں آئے ہوئے حواس سے ان چیزوں کا حاصل کرنا جو صحیح علم کے حصول میں مدد دیتی ہیں۔ جب ان پر قابو پا لیا جائے تو ایسی قوت حاصل کرنا کہ پھر یہ حواس بنیادی لذتوں کا لالچ نہ کر سکیں۔ اس کے ساتھ گرمی اور سردی وغیرہ برداشت کرنے کی قوت اور صحیح علم کے حصول کی طرف نفس کو مشغول کیا جانا۔ اس کے ساتھ اپنشدوں اور گرو پر ایمان اور اعتماد حاصل کیا جانا۔ (۴) اور نجات کے حصول کی قوی خواہش پیدا کی جانی چاہیے۔ وہ شخص جس میں مذکورہ بالا اوصاف ہوں، اس کو چاہیے کہ اپنشدوں کے صحیح مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کرے۔ اس کو "شرون" کہا جاتا ہے۔ اسی سے

وہ اُپنشدوں کے مفہوم کی تائید میں دلائل دیتا ہے۔ اس کو "متن" کہا جاتا ہے اور پھر "ندی دھیاسن" یا دھیان کے ذریعہ صداقت کو واحد جاننے کی کوشش کرتا ہے۔ اس میں یوگ کے دھیان کے تمام عمل داخل ہیں۔ پس ویدانت اپنی اخلاقیات میں یوگ کی بنیاد پر مبنی ہے۔ البتہ اگر یوگ کی نجات پُرش اور پرکرتی کے اختلاف کو سمجھنے اور ان میں تمیز کرنے سے شروع ہوتی ہے تو ویدانت میں نجات صحیح علم کے ظہور پر موقوف ہے کہ برہمہ یا خود اپنی ذات ہی صحیح حقیقت واحد ہے۔ میمامسا کا دعویٰ ہے کہ ویدوں سے اس امر کا اظہار نہیں ہوتا کہ واحد برہمہ ہی آخری نصب العین ہے۔ بلکہ وہ لوگ اس کے قائل ہیں کہ تمام اشخاص کو ویدک احکام کے موافق عمل کرنا چاہیے تاکہ خیر حاصل کریں اور شر سے بچ سکیں۔ لیکن ویدانت کے نزدیک اگرچہ قدیم ویدوں کا مضمون وہی ہے جو اہل میمامسا کہتے ہیں۔ لیکن یہ تو عام لوگوں کے لیے ہے۔ اس کے برعکس منتخب لوگوں کے لیے واضح نصب العین وہ ہے جس کے بارے میں اُپنشدوں میں تلقین کی گئی ہے اور وہ ہے اعلیٰ ترین علم کا حصول۔ تاہم کئی لوگ مثلاً واچسپتی مشرا اور ان کے پیرو یہ یقین رکھتے ہیں کہ ویدک فرائض کے موزوں انجام دہی سے صحیح علم کے حصول کے لیے ایک زبردست طلب پیدا ہوتی ہے اور دوسرے مثلاً پرکاش آتمن اور اس کے پیرو یہ یقین رکھتے ہیں کہ اس کے باعث اچھے استادوں کو حاصل کرنے کے بہت اچھے مواقع ہاتھ آتے ہیں اور اس سے اپنی راہ کی گئی مشکلات دور ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ کسی شخص کے لیے آسان ہو جاتا ہے کہ وہ حقیقی علم کو حاصل کرے۔

معمولی علم کے حصول سے جو اگیان دور ہوتے ہیں وہ صرف اگیان کی ادنا حالتیں ہیں لیکن جب برہمہ گیان نمودار ہوتا ہے تو تمام اگیان دور ہو جاتا ہے۔ برہمہ گیان اپنے طلوع کی پہلی منزل پر خود علم کی ایک حالت کے طور پر ہوتا ہے لیکن اس کی ایسی مخصوص قوت ہوتی ہے کہ جب یہ ایک دفعہ ظاہر ہوتا ہے تو وہ علم کی حالت بھی خود اس علم سے فنا ہو جاتی ہے اور جب یہ حالت فنا ہو جاتی ہے تو پھر وہی خالص غیر محدود، غیر معین برہمہ اپنے حقیقی نور سے چمکتا ہے۔ پس یہ کہا گیا ہے کہ جس طرح لکڑی کے ٹکڑے کی آگ تمام شہر کو جلا دیتی ہے اور پھر اس لکڑی کو بھی جلا دیتی ہے اسی طرح نفس کی اس آخری حالت میں برہمہ گیان عالم کے وہمی نمود کو فنا کر دیتا ہے اور آخر کار اس آخری حالت کو بھی فنا کر دیتا ہے۔

جہاں برہمہ کا خالص نور، خالص وجود، خالص شعور اور خالص سرور کے طور پر اپنی نادر شان اور عظمت میں چمکتا ہے۔ وہی مکتی کی منزل ہے۔ باقی سب وہی لاشے کے طور پر بالکل غائب ہو جاتا ہے جس طرح نمود کے تمام موجودات ایک ہی ذات کے محدود ظہور ہیں۔ اس طرح تمام

مسرتیں اس برتر از قیاس آنند کے محدود ظہور ہیں۔ اس کا تھوڑا لطف ہم گہری بے خواب نیند میں اُٹھا سکتے ہیں۔ بہر حال برہمہ کی ذات وجود رکھنے والی ہستیوں کی تجرید نہیں ہے۔ بلکہ مقرون اور حقیقی ہے جو خود اپنے خالص شعور اور خالص آنند کے پہلو سے ہمیشہ اپنے مطابق ہے۔ وجود یا سَت ہی خالص آنند اور خالص شعور ہے۔ مُکتی کی حالت میں اودیا کا کیا حال ہوتا ہے اس کا جواب ایسا ہی دشوار ہے جیسے یہ سوال کہ اودیا کس طرح وجود میں آئی اور نمود عالم میں کس طرح متمکن ہوتی۔ یہ یاد رکھنا سب سے بہتر ہے کہ غیر معین اودیا کا مقولہ اپنی پیدایش وظہور وفنا کے لحاظ سے بھی غیر معین ہے۔ ویدانت کے نزدیک اگر صحیح علم ایک دفعہ حاصل ہو بھی جائے تو جسم ایک عرصہ تک باقی رہ سکتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ کسی فرد کے گزشتہ کرم اس کا مطالبہ کریں۔ اس طرح نجات یافتہ شخص معمولی پرش کی طرح چل پھر سکتا ہے اور برتاؤ کر سکتا ہے۔ لیکن پھر بھی وہ نجات یافتہ رہتا ہے اور کسی نئے کرم کا اکتساب نہیں کرتا۔ بلکہ پکے ہوئے کرم پھل حاصل ہونے کے بعد ختم ہو جاتے ہیں اور رشی اپنا جسم چھوڑ دیتا ہے۔ پھر اس کو کوئی دوسری پیدایش نہیں ہوتی اس لیے کہ کامل علم کا ظہور لا آغاز سابقہ حیاتوں کے ازلی اور کچے کرموں کو جلا دیتا ہے اور وہ ایسے اوہام کا غلام نہیں ہوتا جو موضوعی یا معروضی ہوں یا جو کوئی علم عمل اور احساس کو اس کے لیے ممکن بنا سکے۔ ایسا انسان "جیون مُکت" کہلاتا ہے۔ یعنی بہ قید حیات نجات یافتہ ہو جاتا ہے۔ اس کے لیے تمام عالم کا بود ونمود ختم ہو جاتا ہے اور جس منزل پر ہر ایک شے ہمیشہ کے لیے فنا ہو جاتی ہے وہی ایک واحد نور باقی رہتا ہے اور اپنے آپ میں چمکتا ہے۔

فلسفہ ویدانت (وشِسٹ ادویت)

ویدانت کا فلسفہ جس طرح کہ وہ برہمہ سوتر میں پیش کیا گیا ہے کسی شارح کی مدد کے بغیر اس کا سمجھ میں آنا بہت مشکل ہے۔ ابتدا میں برہمہ سوتروں کی شرحیں وِشنُو مصنفین نے لکھیں جو ایک طرح کی صورت بدلی ہوئی ثنویت کے قایل تھے۔ ان کی تعداد چھ سے زیادہ ہے۔ ان لوگوں نے نہ صرف مفکر کی تعبیر سے اختلاف کیا ہے بلکہ خود آپس میں بھی بے حد اختلاف رکھتے تھے۔ اس لحاظ سے کہ یہ ان مختلف مدارج میں سے کسی ایک پر زور دیتے تھے جو ان کے ثنوی مذاہب کے مختلف پہلوؤں پر مبنی ہوں ہر ایک فرقہ دعویدار تھا کہ اس نے سوتروں اور اُپنشدوں کی صحیح تعبیر

کی ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ برہمہ سوتروں کا مصنف بادراین مطلقی سے زیادہ خدا پرست تھا اور اس کا شارح شنکر یک لخت مطلقی تھا۔ اُپنشد کے رشیوں کے بعد گوڑپاد سب سے اہم شخصیت ہوئی جس نے اُپنشدوں کے وحدتی میلانات کا نہایت صاف اور واضح طریقے پر احیا کیا اور ان کو باقاعدہ طریقہ پر مدون کرنے کی سعی کی۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بجز مانڈکیہ کاریکا کے اور کسی اُپنشد کی کاریکا ان کی تعبیر نہیں کی۔ شنکر کو خود اقبال ہے کہ ویدوں میں سے ادویت یا وحدتی مذہب کا سراغ گوڑپا نے ہی نکالا ہے۔

ویدانت کا یہ دعوا ہے کہ وہ اس فلسفہ کی تشریح کرتا ہے جس کی تعلیم اُپنشدوں میں دی گئی ہے اور جو بادراین کے برہمہ سوتروں میں خلاصہ کے طور پر درج ہے۔ اُپنشد ویدک ادب کا سب سے آخری حصہ ہیں اور اس کا فلسفہ "اُتر میماسا" کہلاتا ہے۔ اور ویدوں اور برہمنوں کے جزو اول کی میماسا سے مختلف ہے جو جیمنی کے "پوروہ میماسا" میں شامل کیا گیا ہے۔ اگرچہ ان برہمہ سوتروں کے مختلف شارحین نے مختلف طریقے پر تعبیر کی ہے۔ لیکن سب سے قدیم شرح جو اس وقت تک دستیاب ہوئی ہے وہ شنکر آچاریہ کی لکھی ہوئی ہے جس کو بے حد شہرت حاصل ہے۔ کیونکہ اس میں بہت گہرے اور لطیف تصورات موجود ہیں۔ اس طرح شنکر کا یہ دعوا نہیں ہے کہ وہ کسی اصلی نظام کا موجد یا شارح ہے بلکہ وہ برہمہ سوتروں اور اُپنشدوں کی تعبیر اس ترتیب سے کرتا ہے جس سے معلوم ہو کہ اُپنشدوں میں ایک مربوط اور باقاعدہ فلسفہ موجود ہے اور یہی بادراین کے سوتروں میں بھی بیان کیا گیا ہے۔ شنکر انکار نہیں کرتا کہ ویدوں کا مقصد جو برہمنوں میں موجود ہے۔ صریحاً حکم کی صورت رکھتا ہے جیسا کہ پورو میماسا کا خیال ہے۔ لیکن وہ ثابت کرتا ہے کہ اُپنشدوں کا یہ مقصد نہیں۔ وہ تو مطلق کے صحیح ترین اور اعلیٰ ترین علم کا ذکر کرتے ہیں جس سے کہ ایک عارف نجات حاصل کر سکے۔

ویدانت کا مطلقیہ مذہب جس کے طریقہ کی شنکر نے تشریح کی ہے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ مابعد الطبیعات کا کوئی مستحکم نظام ہے جو اپنے تمام حصوں میں مکمل ہو۔ بلکہ اُپنشد کے متن کی تعبیر کرنے سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ سب کے سب اس امر سے متفق ہیں کہ برہمہ ہی ذات یا آتما ہے اور صرف وہی ایک صداقت ہے۔ صرف وہی لوگ جو اس صداقت سے واقف ہونا چاہتے ہیں وہ گیان مارگ یا حکمت کی راہ میں داخل ہوتے ہیں اور انہیں کسی قسم کے فرائض انجام دینے

نہیں ہوتے۔ پس ویدانت کا مطالعہ ان اعلیٰ افراد کے لیے مخصوص ہے جن کا رجحان زندگی کی معمولی مسرتوں کی جانب نہیں ہے بلکہ جو کامل نجات کے خواہاں ہیں۔

شنکر کے نزدیک برہمہ، خالص گیان، خالص وجود، خالص آنند کی عینیت ہے برہمہ ہم سب کی اصلی ذات ہے۔ جس وقت تک ہم بیداری کی حالت میں رہتے ہیں ہم ذات کو ہزارہا پرفریب چیزوں سے عین مطابق کرتے رہتے ہیں۔ اور "میں" یا "میرا" کہتے رہتے ہیں۔ لیکن گہری نیند میں ہم مطلقاً ان مظہری تصورات کے بغیر ہوتے ہیں تو اپنی حقیقی حالت کی نوعیت جو خالص برکت ہے کس قدر متحقق ہوتی ہے۔ انفرادی ذات جس طرح دکھائی دیتی ہے محض دکھاوا ہے لیکن حقیقی صداقت وہ حقیقی ذات ہے جو تمام میں ایک ہے اور جو بطور خالص شعور، خالص وجود اور خالص آنند ہے۔

اس باب کے پہلے حصہ میں ویدانت فلسفہ کا خاص تصور، عالم کے بود و نمود کی نوعیت، اگیان کی تعریف، ویدانت کے ذرائع علم، آتما، جیو، ایشور، ویدانتی نظریہ التباس، ویدانت کی اخلاقیات اور ویدانت کی نجات پر بحث کی گئی ہے۔ آخر میں شنکر کے فلسفہ ادویت کی تنقید کے لیے رامانج کے فلسفہ وشِشٹ ادویت کو پیش کرنا ضروری ہے جس میں مادہ، روح اور ایشور ان تینوں کو حقیقی اور بنیادی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ مساوی طور پر اساسی اور بنیادی ہیں لیکن مادہ اور روح دونوں ایشور کے محتاج ہیں اور اس محتاجی کا تصور ایسا ہے جیسے جسم محتاج ہوتا ہے روح کا۔ چنانچہ جو کچھ ہے وہ سب ایشور کا جسم ہے اور ایشور نہ صرف غیر عنصری مادہ کی روح ہے بلکہ روحوں کی بھی روح ہے۔ رامانج جسم کی توضیح اس طرح کرتا ہے کہ روح اس کو اپنے قابو میں لاتی ہے، سہارا دیتی ہے، اور اپنی اغراض کے لیے اس کو استعمال کرتی ہے۔ مادہ اور روح ایشور کا جسم ہونے کے سبب یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ان کو راستہ بتاتا ہے اور زندہ رکھتا ہے۔ اور ان سب کا وجود کلیتاً ایشور کے لیے ہے، مادہ، روح اور خدا کی لازم ملزوم وحدت۔ یعنی پہلے دو کا اپنی تمام صورتوں میں تیسرے کے بالکل قابو میں رہنا ہی رامانج کے لیے برہمہ یا واجب الوجود ہے۔ اس لیے قایم بالذات کے تصور کو ایک عنصری وحدت کے طور پر بیان کیا جا سکتا ہے جس میں ایک عنصر دوسرے پر نمایاں حیثیت رکھتا ہے اور باقی تمام کو اپنے قابو میں رکھتا ہے۔ جیسا کہ زندہ عضویت میں دیکھا جاتا ہے۔ ماتحت عناصر کو "وشیش" اور غالب اور برتر عنصر کو "وشیشیا" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ چونکہ ہمارے مفروضہ کے لحاظ سے ماتحت عناصر خود اپنے آپ یا علیحدہ طور پر اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے اس لیے کُل کے ایک مرکب (وشِشٹ) کو ایک وحدت کہا جاتا ہے جس میں یہ

سب شامل ہیں۔ اس طرح رامانج کے نظام کو وششٹ ادویت کہتے ہیں۔

اپنشدوں پر اپنی اساس رکھنے والے مطلق طرز فکر کو اس نظام میں خدا پرستی کے مسلک کی تفصیلات کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا ہے۔ اس منزل ارتقا میں ایشور کو مکمل طور پر شخصی خیال کیا جاتا ہے اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ گنہگاروں پر رحم کرتا ہے اور رحم کرنے کے لیے وہ اپنی مرضی کو کام میں لاتا ہے۔ فیض رسانی دراصل اس کی نمایاں خصوصیت ہے۔ وہ واسدیو یا نارائن کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ وہ اپنے بھگتوں کی مدد کرنے کے لیے اپنے آپ کو مختلف طریقوں پر ظہور میں لاتا ہے۔

ایشور کے متعلق مزید تشریح اس طرح کی جاتی ہے کہ ایشور کی اصلی ذات نہ صرف علیم کل ہے بلکہ وہ ابدی علم کل اور کامل سرور سے بھی متلازم ہے۔ اس کا علم اور اس کی طاقتیں غیر تغیر پذیر اور بے مثال ہیں۔ وہ ہم سب کو عمل کے لیے حرکت دیتا ہوا ہمارے اعمال کے مطابق ہماری خواہشات کو پورا کرتا ہے۔ وہ جاہلوں کو علم ضعیفوں کو طاقت، اور گنہگاروں کو معافی دیتا ہے، مصیبت زدہ پر رحم کرتا ہے اور گنہگاروں کے گناہ نظر انداز کر کے ان کے ساتھ پدرانہ محبت رکھتا ہے۔ شرارت کرنے والوں کے لیے بھی بھلائی، مکاروں کے لیے خلوص اور بد دلوں کے لیے نیک دلی رکھتا ہے۔ جو اس سے جدا رہنا نہیں چاہتے وہ ان سے جدا رہنا برداشت نہیں کر سکتا۔ اور جو اس کا دیدار چاہتے ہیں انھیں وہ خود آسانی سے مل جاتا ہے جب وہ لوگوں کو دکھی دیکھتا ہے تو ان پر رحم کر کے ان کی مدد کرتا ہے۔ اس کی تمام صفات صرف دوسروں کے لیے ہیں۔ خود اس کے لیے نہیں۔ ہمارے لیے اس کی محبت ماں کی محبت کی مانند ہے۔ اس محبت کی وجہ سے وہ ہمارے تمام نقائص کو نظر انداز کرتا ہوا نیکی کے معراج کی طرف لے جانے کی کوشش کرتا ہے اس نے اپنے اندر یہ دنیا اس لیے پیدا نہیں کی کہ اپنی کسی ضرورت کو پورا کرے۔ بلکہ صرف کھیل کے طور پر از خود لیلا کر رہا ہے۔ اور اس کی لیلا جس طرح پیدائش میں ہوتی ہے اسی طرح قیام اور فنا میں بھی ہو رہی ہے۔ خود بخود اس کی لیلا ہی ہر ایک شے کو پیدا کرتی اور سہارا دے رہی ہے۔ فنا بھی اس کا ایسا ہی کھیل ہے جیسے کہ تخلیق، یہ سب کچھ اس نے اپنے سے اور اپنے اندر سے پیدا کر رکھا ہے۔

وششٹ ادویت کے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے رامانج کہتا ہے کہ ایشور اپنی مرضی کے مطابق روح کو عمل کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ انفرادی روحوں کی خواہشات جب ایشور کی پسندیدگی حاصل کرتی ہیں تب ہی حرکت ممکن ہوتی ہے۔ اپنا شعور رکھنے والی روحیں اپنی آزاد مرضی کے مطابق چیزوں کی خواہش مند ہوتی ہیں۔ ایشور ان کی راہ میں حائل نہیں ہوتا۔ ایشور ہمیشہ ہی انفرادی روحوں کو اپنی مرضی کے مطابق اپنے اعضا استعمال کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ یہ ایک طرح سے نظریہ مشیت الٰہی ہے جس کے معنی

یہ ہیں کہ میں جو کام بھی کرتا ہوں اس کے بارے میں مشیت ایزدی پر انحصار رکھتا ہوں میں اپنے اعضا کو حرکت دے سکتا ہوں کیونکہ ایسا کرنا ایشور کو منظور ہے۔ خاص مہربانی اور خاص ناراضگی کے مستثنیات بھی ہیں۔ جو اس کے ساتھ خاص محبت رکھتے ہیں۔ وہ ان کے حق میں زیادہ مہربان ہوتا ہے۔ اور اپنی رحمت سے ان کے اندر ایسی خواہشات پیدا کر دیتا ہے جن سے وہ آسانی کے ساتھ اس کی محبت کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ اور جو لوگ خاص طور پر اس کے برخلاف ہیں ان کے اندر ایسی خواہشات بھر دیتا ہے جو انہیں دور سے دور لے جایا کرتی ہے۔ ایشور ہم سب کے اندر انتریامی یا باطنی حکمراں کے طور پر رہتا ہے۔ ہماری انفرادی روح اس باطنی حکمران کی نمائندگی کرتی ہے۔ یہ انفرادی روح اپنی تمام خواہشات۔ علم اور مساعی میں آزاد ہے۔ (رامانج بھاشیہ ۱۱-۳-۴۰-۴۱) ارادہ علم وغیرہ میں یہ آزادی ہمیشہ ایشور کی طرف سے عطا ہوئی ہے۔ اور اس نے اس امر کا بھی بند وبست کر رکھا ہے کہ عالم خارجی کی حرکات ہماری خواہشات کے مطابق ہوں۔ اس طرح وہ نہ صرف ہمیں ارادے کی آزادی بخشتا ہے بلکہ عالم خارجی میں اپنا ارادہ پورا کرنے میں معاون بھی ہوتا ہے۔ اور بالآخر ہمارے نیک و بد اعمال کے مطابق ان کے نیک اور بد پھل بھی دیا کرتا ہے (رامانج کا بھاشیہ ۱۱-۳-۴۰-۴۱ دیکھو) اس طرح ہمارے اوپر ایشور کا قابو ہماری آزادی اور ارادے میں کوئی فرق نہیں لاتا۔ چنانچہ اس کی خاص مہربانی کے بھی یہی معنی ہیں کہ وہ عابد کی خواہش وصال کو بھی پورا کرتا ہے اور اس کی ناراضگی بھی اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ پکے گنہگار کی خواہش کو پورا کرتا ہوا اس کو لذات دنیوی کی طرف مائل کر کے خود سے اور بھی دور کر دیتا ہے۔ بعض اوقات آتما کو گیان (شعور) کہا جاتا ہے کیونکہ وہ شعور کی صورت میں خود کو ظاہر کرتا ہے (رامانج بھاشیہ ۲-۳-۲۹-۳۰) اور حواس کی راہ سے اشیا کے تعلق میں آکر انھیں روشن کرتا ہے۔ تمام روحیں ایشور میں قیام کرتی ہیں۔ رامانج تو روحوں کو ایشور کا جسم سمجھتا ہے۔ بلکہ اس سے بڑھ کر یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ جس طرح بیرونی اشیا روحوں کی خاطر ہستی رکھتی ہیں اسی طرح روحیں بھی ایشور کی خاطر وجود رکھتی ہیں، اور جس طرح انسان وہ مقصد ہے جس کے لیے خارجی لذتیں ہستی رکھتی ہیں اسی طرح انسان بھی صرف اس لیے وجود میں آیا ہے کہ وہ ایشور کی حکومت اور تائید کا معروض ہو۔

روحیں اگرچہ بذات خود پاک ہیں لیکن وہ مادہ کے تعلق میں آکر جہالت اور دنیوی خواہشات سے مغلوب ہو جاتی ہیں اودیا یا جہالت کے معنی یہاں علم کی نیستی خاصیتوں کا بے جا استعمال اور جھوٹے علم وغیرہ کے ہیں۔ جہالت یا اودیا جو بہت سی دنیوی خواہشات اور ناپاک جبلتوں کا موجب ہے۔ مادہ کے ساتھ ارواح کے تلازم سے پیدا ہوتی ہے اور جب یہ تعلق منقطع ہو جاتا ہے تو آتما جہالت سے آزاد

ہو کر نجات پاتی ہے۔

رامانج اپنی تصنیف ویدانت سنگرہ میں کہتا ہے کہ ایشور کسی شخص کو دُنیوی علائق سے اس وقت نجات بخشتا ہے جب وہ گرو کی ہدایت کے مطابق شاستروں سے علم حقیقی حاصل کر کے اپنی روزمرہ کی زندگی میں خود ضبطی ریاضت، طہارت عفو خلوص فیاضی اور کسی کو ضرر نہ پہنچانے کی مشق کرتا ہوا تمام لازمی اور رسمی فرائض ادا کرتا ہے ممنوعات سے مجتنب رہتا ہے اور اس کے بعد خود کو کلی طور پر بھگوان کے سپرد کر دیتا ہے۔ اس کے گن گاتا اور لگاتار اس کی یاد میں رہتا ہے۔ اس کی پرستش کرتا اور مسلسل اس کا نام جپتا ہے اور اس کی رحمت سے اپنی روح کی کُل تاریکی کو دور کر دیتا ہے۔ اس طرح لازمی اور رسمی فرائض کی ادائیگی اور تمام اعلیٰ ترین اخلاقی صفات کی مزاولت اور شاستروں کے ذریعہ تحصیل علم حقیقی نجات کی ضروری شرطیں ہیں اور جب انسان خود میں یہ استعداد پیدا کر لیتا ہے تو وہ ایشور کے آگے برترین خود سپردگی اور اس کی عبادت کے ذریعہ جملہ دنیاوی قیود سے بالآخر نجات پاتا ہے۔ رامانج کی رائے میں مسلسل تفکر ذات ایزدی کو بھگتی کہا جاتا ہے۔ اس کے بغیر محض علم ہمیں نجات نہیں دے سکتا۔ بھگتی کی خاص علامت یہ ہے کہ عابد اپنے محبوب کی خاطر سب کچھ کرنے کے علاوہ اور کسی بات میں بھی دلچسپی نہیں رکھتا۔ رامانج کی رائے کے مطابق بھگتی ایک طرح کا جذبہ نہیں بلکہ وہ علم ہے جس میں انسان اپنے سب سے بڑھ کر پیارے مالک کی خدمت کے سوا اور سب باتوں کو بھول جاتا ہے۔

ایک جگہ کہا گیا ہے کہ ضروری فرائض کی ادائیگی انسان کو حقیقی علم کی تحصیل کے لائق بناتی ہے اور حقیقی علم کا حصول انسان کو بھگتی کے قابل بناتا ہے۔ جب انسان تحصیل علم کے لائق ہو جائے تو وہ کرموں کو چھوڑ سکتا ہے۔ بھگتی صرف علم نہیں بلکہ مسرت کا ایک احساس بھی ہے جو قابل پرستش ذات کے نام سے ہوتا ہے۔ سایجیہ مُکتی یا وہ نجات جس میں ہم ایشور کے ساتھ ہم صفت ہو جاتے ہیں اسی طرح کی بھگتی کا نتیجہ ہے۔ مکتی کی اس حالت میں روح انسانی ایشور کی صفات یعنی علم کل اور سرور میں شریک ہوتی ہے۔ مگر روح انسانی ایزدی صفات میں کلیتاً حصہ دار نہیں ہو سکتی۔ دنیا کی تخلیق اور اس کو قابو میں رکھنے یا روحوں کو نجات دینے کی صفات ایشور میں رہتی ہیں اور حالت نجات میں انسان ایشور کی ابدی اور پر مسرت خدمت گزاری یعنی سیوا میں رہتا ہے۔ دوسری خدمات کی مانند اس خدمت میں ذرا بھی دُکھ نہیں ہے جب انسان اپنی تمام خودنمائی کو ترک کر کے اپنی تمام آزادی کو اس خدمت میں لگاتا ہوا خود کو ایشور کا ایک خادم خیال کرتا ہے جس کا کام صرف اس کی سیوا کرنا ہے تو وہ بشاش اور بے انداز خوشی کی حالت میں رہتا ہے اس کے سوا اس حالت نجات اور "کیولیہ" میں تمیز کی جاتی ہے۔ یعنی اس

حالت نجات میں انسان ایشور کو بلند ترین خیال کر کے اس فکر کی بدولت بے انداز مسرت حاصل کرتا ہے مگر دوسری قسم یعنی کیولیہ میں وہ خود کو برہمہ سمجھ کر جہالت اور دنیا کے ساتھ رشتہ ٹوٹ جانے پر ایک مسرت حاصل کرتا ہے۔ لیکن یہ حالت قابل طلب نہیں ہے کیونکہ اس میں وہ بے انداز مسرت یا آنند نہیں پایا جاتا۔ رامانج اس حالت کو نجات کہتا ہے جو انسان کو تمام اودیا یا جہالت سے چھٹکارہ حاصل کرنے پر نصیب ہوتی ہے اور جس میں پرماتما اور اس کے انسانی تعلقات کا کشف موجود ہوتا ہے۔ یہ مکتی اس سے مختلف ہے جس میں انسان تمام کرموں سے آزاد ہو کر خود میں خود کو پالیتا ہے۔ یہ حالت اس کو ایشوری صفات میں شریک ہونے سے محروم رکھتی ہے۔ یہ کیولیہ جس میں انسان اپنی ذات کو ہی برترین حقیقت خیال کرتا ہے۔ ایک ادنا درجہ کی نجات ہے۔ اس طرح وشسٹ ادویت میں بھگتی کو جذبہ مسرت اور مکتی کو ایشور کی سیوا خدمت بتلا کر بھگتی اور انسانی برترین مقصود یعنی مکتی دونوں کو احساس کے پہلو سے اور بھی آگے بڑھا دیا گیا ہے۔

دوسرے ہندی نظامات کے مانند یہاں بھی موکش یا نجات کے متعلق یہ خیال کیا گیا ہے کہ یہ دنیاوی طرز زندگی سے آزادی کا نام ہے لیکن اس سے بھی بڑھ کر یہاں عالم بالا کے حلقہ اثر اور اختیار میں پہنچ کر ایشور کی موجودگی میں اعلیٰ ترین آنند سے لطف اندوز ہونے کا تصور ہے اس کے ساتھ ساتھ خدا تک پہنچنے کا ایک دوسرا راستہ بھی تسلیم کیا گیا ہے جس کی پیروی صرف علما ہی نہیں بلکہ ذات پات کی تفریق کے بغیر کوئی بھی کر سکتا ہے اس کو "پر بھتی" کہا جاتا ہے۔ اس کے معنی ہیں "سہارا لینا" یا "پاکبازی کے ساتھ سر تسلیم خم کرنا" اور عقیدہ یہ پیش کیا گیا ہے کہ مکتی خدا کی مہربانی سے استحقاق کے بغیر بھی حاصل ہوتی ہے۔ یہ مطلق تفویض ذات پات پر مشتمل ہے۔ رامانج نے سب کی دسترس میں نجات کے اس ذریعہ کو اپنے نظریہ میں شامل کر کے اپنی وسیع مقبولیت کا ثبوت دیا ہے جس کا وہ ہمیشہ مستحق رہتا ہے۔

اب ہم رامانج کے مذہب فکر کے فلسفہ میں یہ غور کریں گے کہ حقیقت کی نوعیت مشروط ہے یا غیر مشروط۔ اور اس کے متعلق شنکر رامانج کے تصورات کیا ہیں۔ شنکر کہتا ہے کہ برہمہ اس شعور محض کے طور پر ہے جو مطلقاً کوئی اور کسی طرح کی صورت نہیں رکھتا۔ برہمہ تو انتہائی حقیقت ہے اور عالم۔ معلوم اور علم کی متنوع صورتوں کے جملہ اختلافات اس میں صرف فرض کئے گئے ہیں اور باطل ہیں۔ اس کی رائے میں چھوٹاپن اس نمود کا نام ہے جو حقیقت کا علم ہوتے ہی دور ہو جایا کرتا ہے اور یہ دھوکا اس روش یا نقص کے باعث ہوتا ہے جو حقیقت کی اصلی فطرت کو چھپا کر گوناگوں اشکال کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ نقص جو جھوٹی دنیا کی نمود پیدا کرتا ہے جہالت یا لاعلمی (اودیا یا مایا) کہلاتا ہے۔ جہالت کو نہ تو ہست کہہ سکتے ہیں اور نہ نیست۔ اور یہ اس وقت ختم ہو جاتی ہے۔ جب برہمہ کو عرفان حاصل ہوتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم اپنے

معمولی تجربہ میں اختلاف اور کثرت دیکھتے ہیں۔ مگر یہ تجربہ غلط اور ناقص ہے کیونکہ بے خطا وید ایک ہی صدر کو برہمہ کے طور پر بتلاتے ہیں اور اگرچہ ویدوں کے دوسرے حصے میں ہمیں ویدک فرائض کی انجام دہی کی تعلیم دے کر کثرت کی موجودگی کو ثابت کرتے ہیں لیکن وہ عبارتیں جو صرف برہمہ کو حقیقت واحد بتلاتی ہیں دراصل وہی زیادہ مستند ہیں کہ ان کا اشارہ انتہا حقیقت کی طرف ہے۔ اس کے برعکس ویدوں کے احکامات تو ظہورات عالم کے تعلق سے ہی درست ہیں اور وہ بھی اس وقت تک جب تک کہ انتہائی حقیقت کا علم نہیں ہوتا اس کے سوا ویدک عبارتیں بتلاتی ہیں کہ برہمہ خالص وجود (ستیہ) خالص شعور (گیان) اور غیر محدود (اننت) ہے۔ یہ کوئی صفات نہیں ہیں۔ جن کا تعلق برہمہ سے ہو۔ بلکہ معنی کے لحاظ سے بالکل ایک ہیں اور مطلقاً لاصفات اور لاتغیر حقیقت برہمہ کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

رامانج شنکر کے اس بیان کی تردید کرتے ہوئے سب سے پہلے انتہائی حقیقت کے بالکل لاصفات ہونے پر بحث کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو برہمہ کو نرگن بالاصفات سمجھتے ہیں ان کے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ کیونکہ تمام ثبوتوں کا دارومدار کسی نہ کسی صفت کے قبول کرنے پر ہوتا ہے۔ بے صفت ہونا تجربہ میں اس لیے نہیں آسکتا کہ کسی نہ کسی خاص صفت کو مانے بغیر کوئی تجربہ ممکن نہیں۔ جب میں کسی تجربہ کو "میرا تجربہ" کہتا ہوں تو وہ لازمی طور پر مشروط اور محدود ہو جاتا ہے۔ اگر تم ثابت کرنا چاہو کہ اپنا تجربہ جو اپنی ماہیت میں فی الحقیقت مشروط محدود ہے وہ ہر ایک صفت سے خالی ہے تو اس غرض کے لیے بھی تمہیں اس کے اندر کوئی ایسی خاص صفت تلاش کرنی ہوگی جس کی بنا پر تم اس کو خالی از صفت کہہ سکو گے۔ اور یہ کوشش ہی تمہارے دعوے کی تردید کر دے گی کیونکہ وہ خاص صفت ہی اس کو مشروط اور محدود بنا دے گی۔ شعور بذات خود روشن ہے اور اس کی بدولت جاننے والا تمام چیزوں کو جانتا ہے۔ یہ بات ثابت کی جاسکتی ہے کہ گہری نیند یا غشی میں بھی تجربہ بے صفت یا غیر مشروط نہیں ہوتا اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ برہمہ یا حقیقت شعور محض ہے اور غیر محدود ہے تو اس کے معنی یہی ہیں کہ برہمہ مخصوص صفات رکھتا ہے اور یہ کہنا مہمل ہے کہ یہ صفات کوئی خصوصیات ظاہر نہیں کرتیں۔ کسی بھی نرگن حقیقت کی موجودگی کی شہادت نہیں دیتے کیونکہ وہ ایسے کلام کا مجموعہ ہیں جن کو ایک ترتیب اور تعلق کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے اور ہر ایک لفظ ایک ایسا کل ہے جس میں اصل لفظ اور لاحقہ دونوں شامل ہیں۔ اس لیے ان سے کوئی ایسے معنی نہیں نکالے جاسکتے جن کا اشارہ کسی لاصفت شے کی طرف ہو۔ اور اگر حسی شہادت پر غور کیا جائے تو یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ تمام معین ادراک ایک ہستی کو اس کی صفات کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ لیکن غیر معین ادراک بھی کوئی نہ کوئی صفت ظاہر کرتا ہے کیونکہ اس کا غیر معین ہونا بھی

سی مخصوص صفت کی نفی کا اظہار کرتا ہے اور کوئی بھی ایسا ادراک ممکن نہیں جو اپنی مخصوص صفات کے ظہور کے لحاظ سے مطلقاً منفی ہو۔ تمام تجربات اسی ایک بیان میں شامل ہیں کہ "یہ ایسا ہے"۔ اور اس لیے ان میں مخصوص صفات کی موجودیت ثابت ہوتی ہے جب کسی چیز کا پہلے پہل تجربہ ہوتا ہے تو اس کی مخصوص صفات کو دیکھا جاتا ہے اور جب اس کو دوبارہ دیکھنے کا موقع ملتا ہے تو پیشتر دیکھی ہوئی صفات ذہن کے سامنے آجاتی ہیں اور ان صفات کے باہمی مقابلہ کے ذریعہ مخصوص علامات کو اچھی طرح جان لیا جاتا ہے۔ اس کا نام معین ادراک ہے کیونکہ اس میں جماعتی یا عام صفات کی نمود اری ہوتی ہے۔ یہ اس غیر معین ادراک سے مختلف ہوتا ہے جو پہلی دفعہ اس چیز کو دیکھنے سے ہوتا ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ غیر معین ادراک میں بعض مخصوص صفات کا ادراک ہوتا ہی نہیں۔ استناج ہمیشہ ادراک پر مبنی ہوتا ہے اور اس لیے وہ جس شے کو بھی ثابت کرتا ہے وہ لازمی طور پر کچھ مخصوص صفات رکھتی ہے۔ اس لیے تینوں ذرائع علم پر تیکش انومان۔ شبد میں سے کوئی بھی کسی ایسی حقیقت کی خبر نہیں دیتا جو مخصوص صفات سے معرا ہو۔

شنکر اور اس کے مقلدین کہتے ہیں کہ پرتیکش پرمان یا ادراک صرف ہستی محض کی خبر دیتا ہے۔ لیکن یہ بات کبھی درست نہیں ہو سکتی کیونکہ ادراک میں جماعتی صفات پائی جاتی ہیں اور اس لیے لازمی طور پر اس میں اختلاف کا تصور بھی موجود ہوتا ہے۔ بلکہ ادراک کے خاص لمحہ میں ہی یہ چیز ان تمام صفات کو جان لیتی ہے جو اس کو دوسری اشیا سے ممیز کرتی ہیں۔ اگر ادراک صرف ہستی محض کی خبر دینے والا ہوتا تو ہم کیونکر کہہ سکتے کہ "یہ صراحی ہے" "یہ کپڑے کا ٹکڑا ہے"۔ اور اگر ادراک میں مخصوص اختلاف کا علم نہ ہوتا تو ہم گھوڑے کی ضرورت پر بیل پر ہی کیوں نہ قانع ہو رہتے۔ ہستی محض کے طور پر وہ سب کے سب یکساں ہیں اور کہا جاتا ہے کہ ادراک میں صرف ہستی محض کا ہی علم ہوتا ہے۔ تب تو حافظہ بھی ایک شے کو دوسری شے سے تمیز نہ کرے گا۔ اور اگر کسی ایک شے کا جاننا ہی باقی کل اشیا کے جاننے کے برابر ہوگا۔ اگر ایک تعلیم اور دوسری تعلیم کے درمیان کوئی امتیازی فرق مان لیا جائے تو یہی بات ادراک کے بے صفات ہونے کی تردید کے لیے کافی ہوگی۔ اس کے علاوہ حواس صرف اپنی اپنی خصوصیات کا ہی ادراک کر سکتے ہیں لیکن عدم اختلاف کا ادراک نہیں کرتے مثلاً آنکھ صرف رنگ کو دیکھ سکتی ہے، کان صرف آواز کو سنتا ہے۔ وقس علی ہذا۔ مزید براں برہمہ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ہستی محض ہے اور جب اس ہستی پاک کو ہر ایک حاسہ محسوس کرتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ برہمہ بھی حواس کے ذریعہ جانا جاتا ہے اور اگر یہ بات ہو تو برہمہ بھی دیگر محسوسات کی مانند تغیر پذیر اور فانی

ٹھہرے گا۔ لیکن اس بات کو تسلیم کرنے کے لیے کوئی بھی تیار نہ ہوگا۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ ادراک اختلاف کو ظاہر کرتا ہے نہ کہ عدم اختلاف کو۔

یہ بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ صراحی وغیرہ کا تجربہ اختلاف مکان وزمان کے ساتھ تبدیل ہوا کرتا ہے۔ یعنی ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں ایک صراحی ہے وہاں ایک کپڑے کا ٹکڑا ہے اور پھر کسی وقت یہاں ایک کھلونا ہے اور وہاں ایک گھوڑا ہے اور ہم عام مکان وزمان میں حقیقت واحد کا مسلسل تجربہ نہیں کرتے۔ اس لیے یہ تمام اشیا باطل ہیں۔ مگر ایسا کیوں؟ اس امر میں تناقض ہی کہاں ہے کہ دو چیزیں مختلف اوقات میں ایک ہی جگہ موجود ہوں یا دو چیزیں ایک ہی وقت میں مختلف مقامات پر موجود ہوں۔ اس لیے کہ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ جن اشیا کو ہم محسوس کرتے ہیں وہ باطل ہیں اور اپنی ماہیت میں ہستی محض ہیں۔

اور پھر یہ کہا گیا ہے کہ ادراک میں ہونے والا تجربہ یا وجدان بذاتِ خود روشن ہے کوئی وجدان بھی مطلقاً خود بخود روشن نہیں ہے۔ دوسرے شخص کا تجربہ مجھ پر کچھ بھی ظاہر نہیں کرتا اور نہ میرا گذشتہ تجربہ ہی اب مجھے کچھ بتلاتا ہے۔ کیونکہ میں پچھلے تجربے کے متعلق اس وقت صرف اتنا کہہ سکتا ہوں کہ میں اس کو ایسا جانتا تھا نہ کہ "اب میں اس کو جانتا ہوں" اور یہ کہنا بھی غلط ہے کہ کسی تجربہ کا مزید تجربہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ میں اپنے گزشتہ تجربے کو یاد کر سکتا ہوں اور جس طرح دیگر اشخاص کی آگاہی رکھتا ہوں اسی طرح تجربہ کے متعلق بھی آگاہ ہو سکتا ہوں اور اگر یہ بات کہ ایک آگاہی دوسری آگاہی کا معروض ہو سکتی ہے اس کو تجربہ یا وجدان قرار دینے سے مانع ہوگی تب تو کسی تجربہ کا امکان نہ رہے گا۔ اگر انسان دوسروں کے تجربات سے آگاہ نہ ہو سکتا تو وہ کبھی اظہار خیالات نہ کر سکتا اور نہ کبھی دوسروں کی تقریر کو سمجھ سکتا۔

اس کے علاوہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ وجدان یا تجربہ کبھی پیدا ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم کوئی ایسا مرحلہ نہیں بتلا سکتے جب کہ یہ موجود نہ ہو اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کوئی بھی تجربہ یا وجدان کسی ایسی حالت کو ظاہر نہیں کرتا جس میں وہ خود موجود نہ ہو اور غیر موجودگی میں موجود نہ ہو سکنے کے باعث کوئی شے کسی طرح اپنی غیر موجودگی کو ظاہر کر سکتی ہے۔ شنکر کے اس دعوے کے جواب میں رامانج جواب دیتا ہے کہ اس بات کو کیوں ضروری خیال کیا جائے کہ ایک تجربہ صرف اسی شے کو ظاہر کر سکتا ہے جس کے ساتھ وہ اس وقت خود بھی موجود تھا۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ماضی اور مستقبل کے ساتھ کوئی رابطہ ممکن نہ تھا۔ صرف حسی علم ہے جو ان اشیا کی خبر دیتا ہے جو حواس کے عمل کے وقت حسی علم کے ساتھ موجود ہوتی ہیں۔ یہ بات ہر قسم کے علم پر صادق نہیں آسکتی۔ حافظہ استدلال، شبد پرمان اور رشیوں کے

وجدانی علم ہمیشہ ایسے واقعات کی خبر دے سکتے ہیں جو کبھی ہوئے تھے یا ہوں گے۔

اس دلیل کو جاری رکھتے ہوئے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صراحی وغیرہ کی طرح معمولی اشیا کے تجربے کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ جو ادراک ان کی موجودگی کسی خاص وقت پر ظاہر کرتا ہے وہ تمام زمانوں میں اس کی ہستی ظاہر نہیں کرتا کیونکہ وہ اس طور پر ظاہر نہیں ہوتے۔ اس سے واضح ہے کہ اظہار علم زمانہ میں محدود ہوتا ہے۔ اگر یہ اظہار علم محدود نہ ہوتا تو جو اشیا اس علم کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہیں وہ بھی زمانہ میں محدود نہ ہوتیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کے یہ معنی ہوتے کہ صراحی وغیرہ کی قسم کی اشیا اپنی ماہیت میں ابدی نہیں مگر ایسا نہیں ہے۔ اس قسم کی دلیل استناج کے ذریعہ حصول علم کے بارے میں دی جا سکتی ہے۔ چونکہ اشیا بھی لازمی طور پر اس علم کے مانند ہوتی ہیں جس کے ذریعہ وہ روشن ہوتی ہیں اس لیے اگر علم بہ لحاظ زمانہ غیر محدود اور ابدی ہے۔ تو اشیا بھی ابدی ہوں گی کیونکہ معروض کے بغیر کوئی علم نہیں ہو سکتا اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ نشہ اور غشی کی حالت میں بغیر کسی شے کے علم محض موجود ہوتا ہے۔ اگر اس حالت میں خالص تجربہ ہو سکتا تو یہ بات جاگنے پر یاد رہنی چاہیے۔ کیونکہ عالم گیر فنا کی حالت یا اس وقت کے علاوہ جس میں اپنا جسم ہی موجود نہ ہو۔ تمام تجربہ یاد رہتا ہے۔ لیکن گہری نیند یا غشی کے وقت کا تجربہ کسی کو یاد نہیں رہتا۔ اس لیے علم محض کی حالت کا کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ اس موقع پر رامانج جو کچھ کہنا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ گہری نیند یا غشی میں ہم آتما کا براہ راست تجربہ تو رکھتے ہیں مگر اس حالت میں خالص شعور کا پاک اور بے صورت تجربہ نہیں رکھتے۔ پس کوئی ایسی حالت ممکن نہیں جس میں معروض کے بغیر علم محض کا تجربہ ہو سکے۔ اس واسطے یہ دلیل نہیں دی جا سکتی کہ چونکہ علم اس حالت کو ظاہر نہیں کرتا جس میں یہ خود موجود نہ ہو۔ اس لیے یہ سدا موجود ہے اور کبھی پیدا نہیں ہوا۔ چونکہ ہر ایک وقوف اپنے معروض کے ساتھ غیر منفک تلازم رکھتا ہے اور جملہ اشیا زمانے میں وجود رکھتی ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ علم بھی زمانے کے اندر ہو۔

اور یہ دلیل چونکہ علم ایک غیر مخلوق حقیقت ہے۔ اس لیے اس میں کوئی تغیر و تبدل واقع نہیں ہو سکتا بالکل باطل ہے۔ صرف استدلال کی خاطر اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ علم کبھی پیدا نہیں ہوا تو اس بنا پر اس کا لاتغیر ہونا کیوں ضروری ہے۔ نیائے کے خیال کے مطابق کسی چیز کے پیدا ہونے سے پیشتر کی حالت نفی یعنی پراگ ابھاو کو بے ابتدا کہتے ہیں لیکن پھر بھی چیز کے پیدا ہوتے ہی اس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ یہی حال شنکر کے مقلدین کی اودیا کا ہے جو بے ابتدا ہوتے ہوئے بھی ہر ایک قسم کے تغیرات و تبدلات میں سے گزرا کرتی ہے جیسا کہ ظہور عالم کی مخلوقات باطلہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہاں تک آتما جو لا آغاز ہے اور کبھی فنا ہونے والی نہیں ہے۔ اس کو بھی جسم و حواس سے مربوط خیال کیا جاتا ہے

اگرچہ وہ ان سب سے مختلف ہے۔ آتما اور اودیا کا اختلاف ایک مخصوص علامت یا تغیر کو ظاہر کرتا اور اگر اس اختلاف کو تسلیم نہ کیا جائے تو آتما اور اودیا دونوں کو بالکل ایک ہی وجود خیال کرنا پڑے گا۔ یہ کہنا بے معنی ہے کہ خالص ذات، شعور، کشف یا وجدان منکشف بالذات ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اس کو منکشف بالذات، ابدی اور واحد کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی۔ یہ سب کے سب مختلف صفات ہیں اور ایک ایسے موصوف کو فرض کرتے ہیں جو ان مخصوص صفات سے بہرہ ور ہے۔ یہ کہنا بھی مہمل ہے کہ خالص شعور کی کوئی خاصیت ہی نہیں ہوتی۔ یہ کم از کم منفی خصوصیات تو ضرور رکھتا ہے کیونکہ اس کو ان تمام مادی، غیر روحانی اور متوسل اشیا سے مختلف سمجھا جاتا ہے جو خالص شعور سے مختلف متصور ہوتی ہیں۔ نیز اگر اس بات کو ایک ثابت شدہ صداقت مان لیا جائے کہ خالص شعور کا کوئی وجود ہے تو یہ بھی ایک خاصیت ہی ہے، مگر یہ کس کے لیے ثابت شدہ ہوگا؟ اس آتما کے لیے جو جانتی ہے اور اس صورت میں جو اس سے واقف ہے۔ اس مخصوص خاصیت کو محسوس کرتی ہے اور اگر یہ استدلال کیا جائے کہ شعور کی منکشف بالذات ہونے کی فطرت کو ہی آتما کہا جاتا ہے تو یہ بات ناممکن ہوگی کیونکہ علم کے لیے اس عالم کا ہونا ضروری ہے جو اس علم سے مختلف ہے جس سے اشیا روشن ہوتی ہیں۔ ضروری ہے کہ تمام علمی اعمال میں ایک مستقل اور پائیدار ہستی رکھنے والا ایک عالم موجود ہے کیونکہ اس سے حافظہ اور یادداشت کی توجیہہ ممکن ہے۔ خوشی اور دوسری چیزوں کا احساس آتا اور جاتا ہے۔ لیکن عالم اپنے تمام تجربات میں موجود اور برقرار رہتا ہے تو تجربے کو اور تجربہ کرنے والے شخص کو بالکل ایک کس طرح خیال کیا جاسکتا ہے "میں جانتا ہوں"۔ "میں ابھی اس کو بھول گیا۔" اس طرح ہمارا تجربہ ہے کہ ہمارا علم آتا اور جاتا ہے اور اس کی صورتیں ہم سے الگ ہیں۔ یہ الگ رہا جو علم اشعہ اور جاننے والی ذات آتما کو بالکل ایک تصور کیا جاسکتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ آتما اور جیو یا وہ وجود جس کی طرف "میں" سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ باہم مختلف ہیں "میں" کا مشارُ الیہ دو جز رکھتا ہے۔ ایک تو خالص شعور کا خود بخود روشن اور آزاد حصہ ہے اور دوسرا حصہ میری ذات کا ہے جو معروض، مقید اور غیر خود منکشف ہے۔ صرف پہلا جز ہی آتما ہے۔ اور دوسرا حصہ اگرچہ پہلے جزو کے ساتھ مربوط ہے مگر اس سے بالکل مختلف ہے اور صرف آتما کے ساتھ تلازم کی بدولت ہی ظاہر، محسوس اور نمودار ہوتا ہے لیکن یہ بات تسلیم ہی نہیں کی جاسکتی "میں" کا مشارُ الیہ ہی ایک ہستی ہے جو موضوعی اور انفرادی آتما ہے۔ اور یہی ہستی میرے تجربے کو دوسروں کے تجربے سے تمیز کرتی ہے۔ یہاں تک کہ نجات کی طلب میں بھی کسی لاموضوع و معروض شعور کے لیے نہیں بلکہ اپنے

اس انفرادی آتما کی خلاصی میں دلچسپی رکھتا ہوا اس کے لیے کوشش اور کام کرتا ہوں۔ اگر "یہ میں" نہ ہے تو خالص شعور میں بھلا کون دلچسپی رکھے گا۔ خواہ یہ قید میں ہو یا نجات یافتہ ہو۔ اگر اس جیو آتما کا "میں" کے ساتھ کوئی واسطہ ہی نہ ہو تو کسی طرح کا علم بھی ممکن نہیں ہے۔ ہم سب ہی کہا کرتے ہیں کہ "میں جانتا ہوں"۔ "میں عالم ہوں" اور اگر یہ انفرادی اور موضوعی عنصر غیر حقیقی اور باطل ہو تو کسی بھی تجربے کے معنی ہی کیا ہوں گے۔ یہی جیو یا "میں" ہے جو بذات خود روشن ہے اور اپنی نموداری کے لیے کسی اور شے کا محتاج نہیں۔ یہ ایسی روشنی کے مانند ہے جو خود بخود منور ہو کر دوسری اشیا کو بھی روشن کرتی ہے۔ یہ ایک کل ہے اور اس کی فہیم فطرت خود بخود ظاہر ہونے والی ہے۔ پس بذات خود روشن آتما عالم ہے محض علم نہیں۔ کشف، وقوف یا علم کا مطلب یہ ہے کہ کس چیز کا کس چیز پر انکشاف کیا جاتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا بالکل بے معنی ہے کہ آتما اور علم ایک ہی شے ہیں اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آتما خالص شعور ہے۔ چونکہ یہ خالص شعور ہی وہ ہے جس کو غیر مادی کہا جاتا ہے، اس لیے وہ روح ہے۔ لیکن اس غیر مادیت کے معنی کیا ہیں۔ شنکر کے پیرو اس کے معنی یہ لیتے ہیں کہ ایک ایسی ہستی موجود ہے جو اپنی ماہیت میں اپنی روشنی آپ ہے اور اس لیے اپنے اظہار کے لیے کسی کی محتاج نہیں ہے۔ اس استدلال سے تو خوشی اور غمی وغیرہ بھی خود بخود ظاہر ہونے والی ہو جائیں گی۔ کبھی کوئی ایسا دانت کا درد نہیں ہو سکتا جو تکلیف بھی دے اور معلوم بھی نہ ہو۔ مگر یہ کہا جاتا ہے کہ سُکھ اور دُکھ نمودار نہیں ہو سکتے۔ جب تک کہ ایک ایسا عالم موجود نہ ہو جو انہیں جانتا ہے۔ یہی بات علم پر بھی صادق آئے گی۔ کیا شعور خود کو خود پر روشن کرتا ہے کبھی نہیں۔ کیونکہ "شعور" ہمیشہ ایک جاننے والی ہستی، انفرادی روح یا آتما سے جانا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم کہا کرتے ہیں کہ "میں خوش ہوں"۔ اسی طرح کہتے ہیں کہ "میں جانتا ہوں" اور اگر غیر مادیت کے معنی مذکورہ بالا طریق پر اپنے آپ کو ظاہر کرنے کے ہوں تو یہ غیر مادیت تو شعور میں بھی موجود نہیں ہے۔ یہ تو صرف "میں" یا انفرادی روح ہے جو ہمیشہ اپنے وجود سے خود کو جانتی ہے اور اس لئے اس کو آتما کہا جاتا ہے نہ کہ صرف شعور اور وہ اپنے اظہار کے لئے اسی طرح محتاج ہے جیسے خوشی اور غمی اور پھر یہ کہا جاتا ہے کہ اگرچہ خالص شعور بذات خود بغیر کسی معروض کے ہے۔ لیکن غلطی سے یہ اس طرح ایک عالم معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح ایک صدف دھوکے کے باعث چاندی معلوم ہونے لگتی ہے۔ لیکن رامانج کہتا ہے کہ ایسا ہونا ممکن نہیں کیونکہ اگر اس قسم کا دھوکا موجود ہوتا تو لوگ اس طرح محسوس کرتے کہ "میں شعور ہوں" جس طرح ہم محسوس کرتے ہیں کہ "یہ چاندی ہے"۔ کوئی شخص بھی ایسی غلطی نہیں کرتا۔ کیونکہ ہم کبھی یہ محسوس نہیں کرتے کہ علم ہی عالم ہے۔ ہم ہمیشہ ان دونوں کے درمیان امتیاز رکھتے ہوئے علم سے جدا طور پر یہ محسوس کرتے ہیں کہ "جانتا ہوں"۔

نیند میں بھی انسان آتما کو "میں" کے طور پر محسوس کرتا ہے۔ اس لیے وہ جاگنے کے بعد کہتا ہے کہ "میں بڑے مزے کی نیند سویا تھا"۔ اور یہ بات ماننی پڑے گی۔ سونے سے پہلے کی "میں" نیند کی حالت کے اندر "میں" اور نیند کے بعد کی "میں" میں تسلسل موجود ہے اور نیند سے بیدار ہونے پر "میں" وہ سب کچھ یاد رکھتی ہے جس کا تجربہ نیند سے پہلے ہوا تھا اور یہ احساس کہ "میں اس وقت کچھ بھی نہیں جانتا تھا" یہ ثابت نہیں کرتا کہ اس حالت میں ان چیزوں کا کوئی علم نہ تھا۔ جنہیں وہ جاگنے کے بعد جانتا ہے۔ اس امر میں شک کی ذرا گنجائش نہیں ہے کہ "میں" کو گہری نیند میں بھی علم حاصل تھا۔ کیونکہ شنکر کے مقلدین مانتے ہیں کہ گہری نیند کی حالت میں آتما گیان کی شاہد ہوتی ہے اور کوئی شخص بھی عالم ہوئے بغیر براہ راست وجدانی ادراک حاصل نہیں کرسکتا۔ پس جب نیند کے بعد انسان کہتا ہے کہ "میں ایسا مزے سے سویا تھا کہ مجھے بھی اپنی سُدھ بُدھ نہ رہی"۔ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ خود کو اپنے نام، ذات، ولدیت وغیرہ کی تفصیلوں کے ساتھ نہیں جانتا تھا۔ جیسا کہ وہ بیدار ہونے پر جانتا ہے اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کو کوئی علم نہ تھا۔ نجات پانے پر بھی وہ ہستی موجود رہتی ہے جو "میں" کا مشارٌ الیہ ہے۔ کیونکہ اس لفظ سے آتما کی طرف اشارہ ہوا کرتا ہے۔ اگر مکتی یا نجات کی حالت میں کوئی جاننے یا محسوس کرنے والا موجود نہ ہو، مکت کون ہوا۔ اور ایسی مکتی کے لیے کون کوشاں ہوا۔ خود بخود روشن ہونے کے معنی خود آگاہی کے ہیں اور اس میں لازمی طور پر ایک عالم موجود ہوتا ہے۔ اس لیے "میں" کا تصور اصلی ذات کا مظہر ہے جو آتما کو جاننے والی اور محسوس کرنے والی ہے لیکن "میں" سے ظاہر ہونے والی ہستی کو نفس یا انتہ کرن کی اس غیر روحانی قسم سے تمیز کرنا واجب ہے جو کہ پرکرتی کا ایک تغیر اور خود بینی کا ایک زعم باطل ہے اور جس کو ہمیشہ گرُو اور بزرگوں کے سامنے نشان بے ادبی تصور کیا جاتا ہے اور اس کا سبب صاف طور پر جہالت ہے۔

اس خصوص میں دوسری بات جس سے رامانج بحث کرتا ہے یہ ہے کہ اس کے خیال میں ایسی کوئی حقیقت ہی نہیں جو صفات و خواص سے کُلیتاً معریٰ ہو۔ اور اس کے خلاف شنکر کا دعوا ہے کہ اس قسم کی بے صفات و خواص حقیقت کے حق میں ویدوں کی کافی شہادت موجود ہے اور ان کی سند سب سے بالاتر اور قطعاً لاجواب ہے۔ شنکر نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ ویدوں کی سند براہ راست ادراک پر بھی فائق ہے مگر وید تو کثرت کو بھی فرض کرتے ہیں۔ کیونکہ کثرت کے بغیر زبان ہی نہیں ہوسکتی۔ اس استدلال سے وید باطل ٹھہرتے ہیں کیونکہ جس برتری اور فوقیت کو ویدوں سے منسوب کیا گیا ہے وہ تو ان کی تعلیم کے باعث ہے کہ کُل کثرت و اختلاف باطل ہے اور حقیقت مطلقاً بے اختلاف

ہے۔ لیکن چونکہ خود ویدوں کا اظہار اور معنی اختلاف کی موجودگی پر انحصار رکھتے ہیں تو ویدوں کی تعلیم باطل ہونے سے کیونکر بچ سکتی ہے۔ نیز چونکہ وہ ہمارے ادراک کے مانند ناقص ہیں کہ ان کی بنیاد کثرت کے اقرار پر ہے۔ اس لیے ان کی سند کو راست ادراک پر کیوں فوقیت دی جائے اور جب وید خود غلطی پر مبنی ہیں تو جو کچھ بھی وہ کہتے ہیں۔ غلط ہوگا خواہ تجربہ اس کی براہ راست تردید نہ کرتا ہو۔ اگر کوئی شخص دوسرے اشخاص سے بالکل الگ رہتا ہوا ایسی نظر رکھتا ہے کہ اس کو بہت دور کی اشیا ایک کی بجائے دو دکھائی دیتی ہیں تو چاہے اس کے اس تجربہ کی کہ آسمان میں دو چاند ہیں خواہ اس کے اپنے تجربہ سے یا دوسروں کے تجربے تردید نہ بھی ہوئی ہو قائم و باطل ہوگا۔ اس لیے جہاں بھی کوئی نقص موجود ہو تو اس سے پیدا ہونے والا علم لازمی طور پر غلط ہوتا ہے خواہ اس کی تردید کی جائے یا نہ کی جائے۔ چونکہ اودیا باطل ہے اس لیے اس کی صورتوں یعنی ویدوں سے ظاہر ہونے والا علم بھی لازمی طور پر باطل ہوگا اور یہ بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ چونکہ برہمہ ایسے علم کا معروض ہے جس پر اودیا کا رنگ چڑھا ہوا ہے تو وہ بھی عالم کی طرح باطل ہے۔ اس قسم کے اعتراضات کی پیش بینی کرتے ہوئے شنکر کہتا ہے کہ جھوٹے خواب بھی اچھے اور برے حادثوں کی خبر دیا کرتے ہیں اور سانپ کی موجودگی کا دھوکا بھی موت کا باعث ہو سکتا ہے۔
رامانج اس کے جواب میں کہتا ہے کہ خواب کو جھوٹا کہنے کے یہ معنی ہیں کہ اس کے اندر کوئی علم موجود ہے جو اپنے مطابق کوئی معروضات نہیں رکھتا۔ پس دھوکے کے اندر ہی علم اور خوف موجود ہوتے ہیں جو اس علم سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس علم اور خوف کے مطابق بیرونی شے موجود نہیں ہوتی۔ پس ان حالات میں حقیقی حادثہ یا واقعی شے کا علم جھوٹ کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ واقعی علم کے باعث ہوتا ہے کیونکہ اس بات میں کسی کو شک نہیں ہوتا کہ خواب میں یا کسی التباس میں اس کو ایک نہ ایک علم ہوتا ہے جس حد تک کہ خواب میں علم موجود ہونے کے واقعہ سے ہمارا تعلق ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ خواب صحیح ہیں اور اس لیے یہ کہنا بے سود ہے کہ خواب میں باطل بھی امر واقعہ کی اطلاع دیتے ہیں۔

چنانچہ خواہ کسی طرح سے استدلال کیا جائے یہ امر ثابت کرنا ممکن نہیں کہ حقیقت اپنی صفات اور خصوصیات سے معرا ہے۔ خواہ وہ حقیقت ہستی پاک یا ہستی کی وحدت یا فراست یا سرور یا خالص وجدانی تجربہ ہو۔ اور یہ دعوا ویدوں کی سند کو اس قدر ناکارہ بنا دیتا ہے کہ پھر ان کی سند پر کچھ بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا اور براہ راست ادراک پر فائق ہونے کا ان کا حق کسی طرح بھی ثابت نہیں ہوتا مگر وید بھی تو حقیقت کو بے صفات و خواص نہیں بتلاتے۔ کیونکہ جو عبارتیں برہمہ کو پاک ہستی یا برترین بتلاتی ہیں جیسا کہ چھاندوگیہ اپنشد (۶-۲-۱) اور منڈک اپنشد (۱-۱-۵) کے مطالعہ

سے معلوم ہوتا ہے یا جن میں بظاہر برہمہ کو صداقت یا علم کے ساتھ بالکل ایک بتلایا گیا ہے۔ تیتریہ اپنشد (۱۱-۱-۱)۔ وہ بھی برہمہ کو واقعی طور بے صفات نہیں بتلاتیں۔ بلکہ اس کو ابدی ساری تخلیق، عالم کل، قادر مطلق وغیرہ ہونے کی نفیس صفات سے بہرہ ور ظاہر کرتی ہیں جہاں صفات سے انکار کیا گیا ہے وہ دراصل غیر مرغوب صفات سے انکار ہے اور جب ویدوں میں برہمہ کو واحد بتلایا گیا ہے تو اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ اس کے مقابلہ میں دنیا کی کوئی اور علت نہیں ہے۔ اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ اس کی وحدت مطلقہ میں صفات کو دخل ہی نہیں ہے اور جہاں برہمہ "گیان سروپ" یا علم بالذات بتلایا ہے وہاں اس کے معنی ہرگز یہ نہیں کہ جوہر علم بے صفات و خواص ہے۔ کیونکہ عالم بھی بالذات علم ہی ہوتا ہے اور بالذات علم ہونا تو اس طرح عالم ہونا ظاہر کرتا ہے جس طرح کہ چراغ اپنی اصلیت میں روشنی کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس کو روشنی کی کرنیں رکھنے والا متصور کیا جا سکتا ہے۔ (شری بھاشیہ صفحہ ۶۱)

شنکر کے ادویت فلسفہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ بذات خود منور اور بلا اختلاف حقیقت واحد خود کو وشن یا نقص کے زیر اثر عالم کی صورت میں نمودار کرتی ہے اور یہ کہلانے والا یہ نقص اس حقیقت کو چھپا کر طرح طرح کی صورتیں پیدا کرتا ہے اور اس کو ہست یا نیست بھی نہیں کہہ سکتے۔ ہست اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ اس صورت میں دھوکا اور دھوکے کو دھوکا جاننا یکساں ہوں گے اور نیست کہنا اس لیے جائز نہیں کہ اس حالت میں دنیا اور اس کے باطل ہونے کا علم ناقابل تشریح ہوگا۔

رامانج اودیا کی تردید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اودیا کا وجود ناممکن ہے کیونکہ اس کو کوئی نہ کوئی سہارا چاہیے۔ انفرادی روحیں اس کا سہارا نہیں ہو سکتیں کیونکہ وہ خود اودیا کی پیدائش بتلائی جاتی ہیں۔ برہمہ بھی اس کا سہارا نہیں۔ کیونکہ وہ بذات خود منور شعور ہونے کے سبب سے اودیا کا منافی ہے۔ علم حقیقی کے آشکارا ہوتے ہی اودیا ایک دھوکا معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ دلیل نہیں دی جا سکتی کہ صرف یہ علم جو اس بات کو جانتا ہے کہ برہمہ کی ذات علم پاک ہے۔ نہ کہ وہ علم پاک جو برہمہ کی ذات ہے اور جو اودیا کو دور کر دیتا ہے کوئی فرق نہیں ہے۔ برہمہ کی فطرت جو علم پاک سے روشن ہوتی ہے پہلے سے ہی برہمہ کی پاکیزہ اور بذات خود روشن ذات کے اندر موجود ہونے کے باعث اودیا کو دور کرنے کا اثر رکھے گی۔

(شرت پرکاشکا۔ طبع پنڈت۔ بنارس جلد نہم صفحہ ۶۵۸) اور شنکر کے خیال کے مطابق برہمہ چونکہ اپنی ذات میں خالص کشف ہے۔ اس لیے وہ کسی دوسرے علم کا موضع نہیں ہو سکتا اور اس لیے برہمہ کی ذات کسی مزید تصور کا موضوع نہیں ہو سکے گی۔ پس اگر علم اودیا کا منافی ہے تو یہ بذات خود ایسا ہے اور اس لیے برہمہ علم پاک کے طور پر اودیا یا جہالت کا منافی ہے۔ مزید براں یہ کہنا کہ منیر بالذات اودیا سے چھپ جاتا ہے۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ برہمہ کی اپنی ذات ہی نابود ہو گئی۔ چونکہ بذات خود منور

علم کبھی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کے چھپ جانے کے یہی معنی ہوں گے کہ یہ مٹ گیا ہے کیونکہ اس کی ذات ہی بذات خود منور ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ صفات سے خالی پاک، بذات خود روشن وجدان صرف اودیا کے نقص کے باعث مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے جنہیں وہ خود سہارا دیتی ہے تو سوال ہو سکتا ہے کہ نقص حقیقی ہے یا غیر حقیقی۔ اگر حقیقی ہے تو مسئلہ وحدت الوجود رد ہو جاتا ہے اور اگر غیر حقیقی ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ غیر حقیقی نقص کیونکر پیدا ہو گیا۔ اگر یہ کسی دوسرے نقص کے سبب پیدا ہوتا ہے تو چونکہ دوسرے نقص کے غیر حقیقی ہونے کے باعث اس کے متعلق پھر وہی سوال پیدا ہو جائے گا اور اس طرح یہ دور تسلسل غیر متناہی ہو گا اور اگر یہ کہا جائے کہ حقیقی بنیاد رکھنے کے بغیر ہی ایک غیر حقیقی نقص دوسرے غیر حقیقی نقص کا سبب ہو سکتا ہے اور اس طرح بے ابتدا سلسلہ چلا جاتا ہے تو ہم درحقیقت انکار کائنات کے مذہب کو اختیار کرنے والے ہو جاتے ہیں (شرت پر کاشکا۔ طبع پنڈت جلد نہم صفحات ۶۳۶ - ۶۶۵) اور اگر ان اعتراضات سے بچنے کے لیے یہ کہا جائے کہ دوش تو وجدان یا برہمہ کی فطرت میں ہی پایا جاتا ہے تو چونکہ برہمہ ابدی ہے تو یہ دوش بھی ابدی ہو گا اور نجات اور نمود عالم کے ختم ہونے کا کبھی امکان نہ رہے گا۔ اس کے علاوہ اس اودیا کو ناقابل تعریف بتلایا جاتا ہے کیونکہ وہ نہ ہست ہے نہ نیست۔ مگر یہ بات کیونکر ممکن ہو سکتی ہے۔ ضروری ہے کہ کوئی شے یا تو موجود ہو یا غیر موجود کوئی شے کس طرح ہست اور نیست دونوں ہو سکتی ہے۔

رامانج استدلال کرتا ہے کہ برہمہ جو دائماً آزاد غیر متبدل اور بذات خود روشن اور پاک شعور ہے وہ کسی وقت بھی اودیا کو محسوس نہیں کر سکتا۔ نہ یہ برہمہ کو چھپا سکتی ہے کیونکہ برہمہ خالص شعور اور پاک فراست ہے۔ اگر برہمہ چھپایا جا سکے تو اس کے معنی برہمہ کی نیستی کے ہوں گے۔ اس کے علاوہ اگر برہمہ اگیان کو جان سکتا ہے اور دیکھ سکتا ہے تو وہ ظہور عالم کو بھی جان سکتا اور دیکھ سکتا ہے اور اگر برہمہ کو ڈھانکنے کی وجہ سے اگیان برہمہ سے جانا جاتا ہے تو ایسا اگیان علم حقیقی سے کبھی دور نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے اندر علم کو ڈھانکنے اور اپنا احساس کرانے کی طاقت موجود ہے اور یہ بات نہیں کہہ سکتے کہ اودیا برہمہ کو جزوی طور پر چھپاتی ہے کیونکہ برہمہ اجزا نہیں رکھتا۔

رامانج کہتا ہے کہ ہر قسم کے دھوکے کو اختصار کے ساتھ اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ اس میں کوئی شے جیسی کہ وہ ہے اس سے مختلف معلوم ہوتی ہے یہ خیال کرنا خلاف عقل ہے کہ تجربہ میں وہم کا عنصر لازمی طور پر بلا سبب ہوتا ہے یا وہ کوئی ایسی شے ہوتا ہے جو بالکل ہی غیر محسوس اور نامعلوم ہو۔ اگر ایسی بالکل بے بنیاد شے کو وہم کا عنصر مانا جائے تو وہ ناقابل بیان اور ناقابل تعریف ہو گی۔ مگر کوئی

بھی موہوم شے ناقابل بیان نہیں ہوتی۔ وہ بالکل واقعی معلوم ہوتی ہے۔ اگر وہ کوئی ناقابل بیان شے ہوتی تو نہ تو وہم ہوتا اور نہ اس کی درستی ممکن ہوتی۔ اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ ہر قسم کے دھوکے میں مثلاً سیپی میں چاندی کا وہم ہونے سے ایک شے دوسری صورت میں نمودار ہوا کرتی ہے۔ وہم کے متعلق تمام نظریات میں خواہ ان میں غلطی کی مقدار کچھ ہی ہو۔ بالآخر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سب دھوکوں میں ایک شے دوسری شے کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ شنکر کے مقلدین کے خلاف رامانج کہتا ہے کہ ان کی ناقابل بیان تسلیم کی ہوئی چاندی کس طرح پیدا ہوتی ہے موہوم ادراک تو اس کی پیدائش کا موجب نہیں ہو سکتا کیونکہ ناقابل بیان چاندی کی پیدائش کے بعد ہی ادراک ہوتا ہے۔ اس لیے وہ اس کا سبب نہیں ہو سکتا۔ نہ وہ ہمارے حواس کے نقص سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ اس قسم کے نقائص موضوعی ہونے کی وجہ سے حقیقت خارجی یا معروض پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ اس کے علاوہ اگر یہ ناقابل بیان ہے تو کیوں خاص حالات میں ایک خاص قسم کے ظہور (چاندی) کی خاص شکل میں نمودار ہو۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اس کا سبب چاندی اور سیپی کی مشابہت ہے تو یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مشابہت واقعی ہے یا غیر واقعی۔ یہ واقعی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں دھوکے کا عنصر پایا جاتا ہے اور یہ غیر واقعی بھی نہیں کیونکہ اس کا اشارہ حقیقی اشیاء کی طرف ہوتا ہے۔ اس طرح اس نظریہ التباس پر کئی اعتراضات پیدا ہوتے ہیں۔

رامانج ویدوں کی شہادت کی بنا پر کہتا ہے کہ مادی دنیا تین عناصر آتش، آب اور خاک کی باہمی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے۔ اور ہر شے میں یہ تینوں عناصر پائے جاتے ہیں۔ جب کسی مادی شے میں کسی ایک خاص عنصر کا غلبہ ہوتا ہے تو وہ اس عنصر کے صفات کو بہ نسبت دوسرے عناصر کے زیادہ ظاہر کرتی ہوئی اس عنصر کی بنی ہوئی کہلاتی ہے حالانکہ اس کے اندر دوسرے عناصر کی صفات بھی پائی جاتی ہیں۔ اس طرح ایک معنی میں یہ کہنا درست ہے کہ تمام چیزوں میں تمام چیزیں موجود ہیں۔ سیپی میں آتش یا چاندی کے صفات بھی موجود ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے کسی نہ کسی معنی میں وہ چاندی کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے۔ دھوکا اس لیے ہوتا ہے کہ حواس وغیرہ کے نقص کے باعث سیپی کے وہ صفات و خواص جو دوسرے عناصر کی نمائندگی کرتی ہیں نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ اور ہم سیپی میں صرف چاندی کے ہی عنصر کو دیکھتے ہوئے سیپی کو چاندی سمجھ بیٹھتے ہیں۔ پس سیپی میں چاندی کا علم نہ تو باطل ہے اور نہ غیر حقیقی۔ بلکہ واقعی ہے۔ اور واقعی معروض اس کی خبر دیتا ہے جو کہ سیپی میں موجود رہنے والا عنصر نقرئی ہے۔ (شرت پرکاشکا۔

صفحہ ۱۸۳-۶)-اس نظریہ کے مطابق علم ایک واقعی معروض کی خبر دیتا ہے۔ سُدرشن سوری کی رائے میں یہ نظریہ روایتی ہے۔اور بودھاین سنتھومنی اور رام مسرا وغیرہ اس کو تسلیم کرتے ہیں اور رامانج بھی اس کو ایک وفادار مقلد کی طور پر تسلیم کرتا ہے۔اس نظریہ اور پر بھاکر کے نظریہ میں یہ فرق ہے کہ جہاں پر بھاکر کہتا ہے کہ دھوکے کا سبب موجودہ سیپی کی چمک اور چاندی کی یاد کے درمیان فرق کو نہ دیکھنا ہے اور علم واقعی احساس کے طور پر اور یادداشت کے طور پر دونوں طرح حقیقی اور واقعی ہے۔ البتہ احساس اور یادداشت میں تمیز نہ کرنے سے دھوکے کی پیدائش ہوتی ہے۔وہاں رامانج اس معاملہ کی جڑ تک پہنچ کر یہ بتلاتا ہے کہ سیپی میں چاندی کا احساس واقعی احساس ہے۔لیکن نقائص کے باعث سیپی میں دوسرے موجودہ عناصر کا نہ دیکھنا دھوکے کا موجب ہوتا ہے۔اس لیے جس کو سیپی میں چاندی کے ادراک کا دھوکا کہا جاتا ہے وہ اپنی معروضی بنیاد (چاندی) رکھتا ہے۔

رامانج کے خیال میں ایشور ہی سپنوں کا خالق ہے۔ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ خواب دیکھنے والوں کے ذہن میں اس قسم کے ادراکات پیدا ہوں۔یرقان کے مریض کو سیپی بھی زرد رنگ کی دکھائی دیتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دیکھنے والے کی آنکھ سے پیلا رنگ آنکھ سے نکلنے والی کرنوں کے ذریعہ سیپی پر پڑتا ہے اور اس کا رنگ زرد دکھائی دیتا ہے۔اس لیے سیپی کا زرد معلوم ہونا سیپی کے اندر ایک واقعی تغیر ہے جبکہ ایک یرقان کا مریض دیکھا کرتا ہے اگرچہ سیپی میں یہ تبدیلی صرف اسی کو نظر آتی ہے دوسروں کو نہیں کیونکہ پیلا رنگ اس کی آنکھوں کے بہت قریب ہوتا ہے۔رامانج دوسری قسم کے دھوکوں کو بیان کرتے ہوئے بتلاتا ہے کہ ہر حالت میں معروض ہستی واقعی طور پر موجود ہوتی ہے۔غلطی صرف اس لیے ہوتی ہے کہ ہم اس معروض کے اندر ان دوسرے عناصر کو نہیں دیکھتے جو اس شے کے اندر خارجی طور پر موجود اور اس کے ساتھ لاحق ہوتے ہیں۔لیکن حواس وغیرہ میں نقص ہونے کے باعث دیکھے نہیں جاتے۔اسی وجہ سے وہم پیدا ہوتا ہے (دیکھئے شرت پر کاشکا۔صفحات ۱۸۷-۱۸۸)۔

برہمہ وہ ہے جس کی عظمت کی کوئی حد نہیں۔اسی میں یہ حیرت انگیز بناوٹ اور عجیب طریق و ترتیب سے منضبط کائنات نمودار ہوتی ہے اسی سے قائم رہتی ہے اور بالآخر اسی میں فنا ہو جاتی ہے۔ اگرچہ کائنات کی تخلیق، قیام اور فنا سے صفات ثلاثہ ظاہر ہوتے ہیں مگر وہ جداگانہ حقائق کی طرف اشارہ نہیں کرتے بلکہ وہ ایک ہی حقیقت سے تعلق رکھتے ہیں جس میں ان کا وجود ہے اس کی اصلی فطرت تو اس کی لاتغیر ہستی ہے، اس کا ابدی علم کُل ہے اور زمان و مکان و صفات کے لحاظ سے اس کی لامحدودیت ہے۔سوتر (۱-۱-۲) شنکر کی تعبیر کا حوالہ دیتے ہوئے رامانج کہتا ہے کہ جو لوگ برہمہ کو صفات سے معرا

مانتے ہیں وہ اس سوتر کے صحیح معنی کے حق میں انصاف نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ بیان کرنے کے بجائے کہ دنیا کی تخلیق، قیام، اور فنا برہمہ سے ہے۔ اس سوتر کے معنی اس طرح بیان کرنا چاہیے تھا کہ تخلیق قیام اور فنا کا دھوکا برہمہ سے ہے۔ لیکن ایسا کہنا بھی برہمہ کو صفات سے معرا ثابت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس دھوکے کا باعث اگیان ہوگا۔ اور برہما اس تمام اگیان کو ظہور میں لانے والا ہوگا۔ اگر وہ ایسا کرتا ہے تو اگیان کے باعث نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی ذات نور پاک ہے جو مادیت کے تصور سے مختلف ہے۔ اور اگر یہ فرق ہے تو نہ تو یہ بے صفات ہے اور نہ ہر قسم کے اختلاف سے پاک ہے (شری بھاشیہ۔ ۲۔ ۲۔ ۲۸)۔

اس بحث سے مذکورہ بالا سوتر پر شنکر کی تعبیر کے حقیقی معنی کے متعلق ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس کی مراد وہی ہے جیسی کہ رامانج نے ظاہر کیا ہے تو کیا برہمہ وہی ہے جس سے دنیا وغیرہ کا دھوکا نمودار ہوتا ہے۔ یا کیا اس سے مراد یہ ہے کہ برہما اور صرف برہمہ ایک دنیا کی حقیقی تخلیق وغیرہ کی علت ہے۔ جیسا کہ ہمیں معلوم ہے کہ شنکر برہمہ سوتروں اور اُپنشدوں کا مفسر تھا۔ اور اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ان میں بہت سی عبارتیں ایسی ہیں جو خدا پرستی اور حقیقی خدا سے ایک حقیقی دنیا کی حقیقی پیدائش کی تعلیم دیتی ہیں۔ شنکر کو ان عبارتوں کی بھی تفسیر کرنی تھی اور وہ ہمیشہ مطلقیوں کے فقرات استعمال کرنے کی پابندی نہ رکھتا تھا کیونکہ وہ دو تین قسم کی ہستی مانتا تھا۔ اور ہر قسم کے انداز بیان استعمال کر لیتا تھا۔ اس لیے شنکر کے اسلوب بیان کے بارے میں خبردار رہنا چاہیے۔ لیکن یہ احتیاط ہر وقت ملحوظ نہیں رکھی جاتی اس کا نتیجہ یہ ہے کہ کئی عبارتیں ایسی موجود ہیں جو بذات خود حقیقی خدا پرستی ظاہر کرتی ہیں۔ کئی عبارتیں ایسی مبہم ہیں جن کے معنی دونوں طرح لیے جا سکتے ہیں اور ایسی عبارتیں بھی ہیں جو صاف طور پر مطابقت ظاہر کرتی ہیں۔ لیکن اگر شنکر کے مذہب کے بڑے بڑے مفسرین اور مصنفین کی شہادت لی جائے تو شنکر کی تعلیمات کو خالص وحدت الوجود کی روشنی میں ہی دیکھنا ہوگا۔ بے شک برہمہ ظہور عالم کی پیدائش قیام اور خاتمے کی غیر متبدل غیر محدود اور مطلق بنیاد اور اس کی اندرونی صداقت ہے مگر حوادث عالم کے ظہور میں دو عناصر دیکھے جاتے ہیں۔ ایک تو برہمہ جو مظہرات کی انتہائی اصل ہے۔ ان کے اندر ایک ہی ہستی اور صداقت ہے۔ اور دوسرے مایا جو اختلاف اور تبدیلی کا عنصر ہے اور جس کے ارتقا یا تبدیلی ہیئت سے ظہور کثرت کا امکان ہے۔ لیکن سوتر (۱۔ ۱۔ ۲) پر شنکر کے تفسیری فقروں کی روشنی میں ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ حوادث عالم صرف نمود ظہوری نہیں بلکہ حقیقی ہیں۔ اور حقیقی بھی صرف اس وجہ سے نہیں کہ وہ حقیقت میں

بنیاد رکھتے ہیں بلکہ اس لیے کہ وہ برہمہ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن اگر سچ پوچھو تو برہمہ خالص نہیں بلکہ اِودیا کے ساتھ دنیا کی علت مادی ہے۔ اور ایسی ہی دنیا برہمہ پر منحصر ہے اور اس میں سما جاتی ہے۔ واچسپتی شنکر بھاشیہ کی اپنی تفسیر میں اس سوتر (۱-۱-۲) کے متعلق یہی رائے ظاہر کرتا ہے۔ پرکاشا آتما اپنی تصنیف پنچ پادیکا وِورن میں کہتا ہے کہ یہاں جو تخلیقی افعال مذکور ہوتے ہیں اصل میں وہ برہمہ سے تعلق نہیں رکھتے اور برہمہ جگیاسا یا برہمہ کی تحقیق کے یہ معنی ہیں کہ اس کو ان افعال کے تعلق میں جانا جائے۔ بھاسکر نے کہا تھا کہ برہمہ نے خود کو دنیا کی شکل میں بدل ڈالا ہے اور یہ تبدیلی ہیئت یا پرنیام حقیقی ہے۔ اس کی طاقتیں ہی گوناگون عالم میں متبدل ہو گئی ہیں۔ لیکن پرکاش آتمن پرنیام یا ارتقا کے نظریہ کو مسترد کرتا ہوا کہتا ہے کہ اگرچہ یہ دنیا مایا سے بنی ہے۔ لیکن چونکہ مایا برہمہ سے متلازم ہے اس لیے ظہور عالم نہ کبھی ختم ہوتا ہے نہ کبھی غیر موجود رہتا ہے۔ البتہ صرف اسقدر پتا لگتا ہے کہ یہ دراصل حقیقی نہیں ہے۔ مایا برہمہ پر سہارا رکھتی ہے اور چونکہ ظہور عالم مایا کی تبدیلی ہئیت ہے اس لیے صرف ایک تبدیلی ہیئت کے طور پر واقعی ہے۔ اس کی بُنیاد برہمہ میں بھی ہے مگر یہ وہیں تک اصلی حقیقت رکھتی ہے جہاں تک کہ برہمہ میں بُنیاد رکھتی ہے۔ اور جہاں تک کہ ظہورات عالم کا تعلق ہے وہ تو مایا کے تغیرات کے طور پر صرف اضافی حقیقت رکھتے ہیں۔ برہمہ اور مایا کی مشترکہ حقیقت کا تصور تین طرح سے کیا جا سکتا ہے۔

(۱) مایا اور برہمہ دو تاگے ہیں جو آپس میں بٹ کر ایک تاگا ہو گئے ہیں۔

(۲) برہمہ اپنی طاقت مایا کے ساتھ دنیا کی پیدایش کا سبب ہے۔

(۳) چونکہ برہمہ مایا کا سہارا ہے۔ اس لیے بالواسطہ وہ تخلیق عالم کی علت ہے۔

موخرالذکر دو تصورات کے مطابق چونکہ مایا برہمہ پر منحصر ہے اس لیے مایا کا کام یعنی دنیا بھی برہمہ کے سہارے ہے۔ اور ان دونوں تصورات کی رو سے خالص برہمہ اس دنیا کی علت ہے۔ سرد گیا تما مُنی بھی یہی خیال کرتا ہے کہ شدھ برہمہ ہی دنیا کی علت مادی ہے اور اس کی رائے میں مایا برہمہ کے ساتھ مل کر انبا کی علت مشترکہ نہیں۔ بلکہ ایک آلہ یا ذریعہ ہے جس کے وسیلے سے شدھ برہمہ کی تحلیل کائنات اختلافات کی صورت میں نمودار ہوتی ہے مگر اس خیال کے مطابق بھی دنیا کی کثرت کا سبب تو وہی مایا ہے۔ مایا کا اس قسم کا ظہور نا ممکن ہوتا اگر برہمہ موجود نہ ہوتا جو اس کا بنیادی سبب ہے۔ (شنکشیپ شاریک ۱-۳۳۲-۳۳۴) برہمہ کی علیت کی ماہیت پر غور کر کے پرکاشا تما کہتا ہے کہ ویدانت کا مسئلہ وحدت الوجود اس بات سے ثابت ہوتا ہے کہ علت کے

معلول میں کوئی بھی ایسی شے نہیں ہوتی جس کا اظہار یا بیان ہو سکے (پنچ یادیکا وورن۔ صفحہ ۲۲۱)۔
پس ان تمام مختلف طریقوں میں جن کے مطابق شنکر کے فلسفہ کی تعبیر کی گئی ہے اس کے تقریباً تمام مقلدین اس بات پر متفق ہیں کہ اگرچہ برہمہ دراصل بنیادی علت ہے لیکن دنیا برہمہ سے بنی ہوتی نہیں ہے بلکہ مایا کے مادے سے بنی ہے۔ اور اگرچہ دنیا کی تمام کثرت ایک اضافہ ہستی رکھتی ہے لیکن اس پر بھی یہ اس معنی میں حقیقی نہیں ہے جس معنی میں کہ برہمہ حقیقی ہے۔ چنانچہ پرکاشاتماکئی نظریے بیان کرتا ہے جن کے مطابق برہمہ اور مایا کا تعلق سوچا گیا ہے۔
ایک نظریہ تو یہ ہے کہ مایا برہمہ کی شکتی ہے۔ اور تمام انفرادی روحیں اِودیا کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ یا برہمہ مایا میں منعکس ہو رہا ہے۔ اور اِودیا دنیا کی علت ہے یا خالص برہمہ غیر فانی ہے اور روحوں کا تعلق اِودیا سے ہے۔ جیویا انفرادی روحیں اپنی اپنی دنیا کے دھوکے رکھتے ہیں مگر ان دھوکوں کی مشابہت کے باعث ہمیں ایک پائیدار دنیا معلوم ہوتی ہے۔ یا برہمہ اپنی ہی اودیا کے ذریعہ خود متبدل ہو جاتا ہے۔ ان تمام نظریوں میں سے کسی میں بھی دنیا کو برہمہ سے ظہور پذیر نہیں سمجھا گیا (پنچ یادیکا وِورن صفحہ ۲۳۲)۔ شنکر خود کہتا ہے کہ برہمہ کے عالم کل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ عالمگیر ظہور یا تجلی کی ابدی طاقت رکھتا ہے۔ اگرچہ اس عالمگیر شعور میں کوئی بھی فعل یا فاعل موجود نہیں ہے۔ اس کو عالم کُل صرف اس طرح کہا جاتا ہے جیسے ہم سورج کو جلانے والا اور منور کرنے والا کہتے ہیں حالانکہ سورج خود حرارت اور روشنی کی عینیت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ پیدائش عالم سے پیشتر جو شے اس عالمگیر شعور کی موضوع ہوتی ہے وہ تو ناقابل تعریف نام اور صورت ہے۔ جس کو "یہ" یا "وہ" نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے برہمہ کا عالم کُل ہونا بھی اس کا وہی عالمگیر ظہور ہے جس کے ذریعہ مایا کی تمام مخلوقات ہمارے خیال کے لیے ممکن الادراک ہو جاتی ہیں۔ مگر یہ ظہور کسی علمی فعل کا ظہور نہیں ہے۔ بلکہ شعور کی وہ پائیدار اور ہمیشہ یکساں رہنے والی روشنی ہے جس کے ذریعہ مایا کے غیر حقیقی ظہورات وجود میں آ کر جانے جاتے ہیں۔
رامانج کا نظریہ بالکل مختلف ہے۔ وہ شنکر کے اس نظریے کو مسترد کرتا ہے کہ صرف علت ہی سچی ہوتی ہے اور تمام معلولات جھوٹے ہوتے ہیں۔ معلولات کے باطل ہونے کی ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ وہ برقرار نہیں رہتے۔ مگر اس بات سے ان کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ البتہ اس سے صرف ان کی فانی اور غیر ابدی فطرت ثابت ہوتی ہے۔ جب کوئی شے ایک خاص مکان

اور خاص زمان میں دکھلائی دیتی ہوتی اس زمان و مکان میں غیر موجود پائی جائے تو وہ باطل کہلاتی ہے۔ لیکن اگر وہ کسی اور مکان و زمان میں غیر موجود پائی جائے تو اس کو باطل نہیں کہہ سکتے۔ البتہ اس کا شمار فانی اور غیر ابدی میں ہو سکتا ہے۔ یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ علت میں تغیرات واقع نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ زمان و مکان وغیرہ کے تعلقات وہ نئے عناصر ہیں جو نئے اجزا کو درمیان میں لاکر تبدیل ہئیت کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ شے معلول نہ تو نیست ہوتی ہے اور نہ موہوم۔ کیونکہ ایک سبب سے نمودار ہو کر فنا ہونے تک ایک خاص وقت اور مقام میں موجود دیکھی جاتی ہے۔ کوئی بھی ایسا ثبوت موجود نہیں ہے جو ہمارے اس ادراک کو غلط ثابت کر سکے۔ شاستروں کی تمام عبارتیں جو وجود عالم کو برہمہ کے ساتھ ایک بتلاتی ہیں صرف اس معنی میں درست ہیں کہ صرف برہمہ ہی دنیا کی علت ہے۔ اور معلول یعنی دنیا دراصل اپنی علت سے مختلف نہیں ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ ایک صراحی مٹی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے تو اس کے یہی معنی ہوتے ہیں کہ یہ مٹی ہی ہے جو صراحی کی صورت خاص اختیار کر کے پانی کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے وغیرہ کے کام آتی ہے۔ لیکن اگرچہ یہ ایسا کام دیتی ہے لیکن مٹی سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ پس صراحی مٹی کی ہی ایک حالت یا صورت کا نام ہے۔ اور جب یہ خاص حالت بدل جاتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ معلول (صراحی) فنا ہو گیا اگرچہ اس کی علت مٹی اسی طرح موجود رہتی ہے۔ پیدائش کے معنی ہیں پہلی حالت کا مٹ جانا اور نئی حالت کا نمودار ہونا۔ تمام حالات میں جوہر برابر موجود رہتا ہے اور اس دلیل کی رو سے علیت کے مسئلہ کو درست خیال کیا جا سکتا ہے کہ معلول علت میں بالقوۃ طور پر پہلے ہی سے موجود ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جو صورتیں اور حالات پہلے موجود نہ تھے وہ اب موجود ہو گئے ہیں۔ مگر یہ حالات اس جوہر سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتے جسکے اندر یہ نمودار ہوتے ہیں۔ ان کی نموداری اصول علیت کی تردید نہیں کرتی کہ معلولات پیشتر سے ہی علت میں موجود ہوتے ہیں۔ اسی طرح ایک برہمہ نے خود کو دنیا کی صورت میں بدل لیا ہے اور مختلف روحیں برہمہ کی خاص حالتیں ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ بالکل ایک ہی ہیں اور اس کے اجزاء یا حالات کے طور پر حقیقی ہستی رکھتے ہیں۔

یہاں برہمہ کو ایک کُل یا مطلق تصوّر کیا گیا ہے وہی انفرادی روحوں اور مادی دنیا کو اپنا جسم بناتا ہے۔ جب وہ برہمہ انفرادی روحوں اور عالم مادی کے ساتھ نہایت لطیف جسم کی حالت میں ہوتا ہے تو وہ علتی صورت میں برہمہ کہلاتا ہے۔ اور جب وہ انفرادی روحوں اور عالم مادی سے

بنے ہوئے جسم میں دنیا کی معمولی حالت ظہور میں ہوتا ہے تو اس کو برہمہ بحالت معلول کہا جاتا ہے۔ (شری بھاشیہ صفحات ۴۴۴ ۔ ۴۴۵) جو لوگ معلول کو باطل بتلایا کرتے ہیں یہ نہیں کہہ سکتے کہ معلول اپنی علت کے ساتھ بالکل ایک ہے کیونکہ ان کے خیال کے مطابق دنیا جو باطل ہے وہ حقیقی برہمہ کے ساتھ کبھی ایک نہیں ہو سکتی۔ رامانج بڑی شدّت سے اس بات سے انکار کرتا ہے کہ خالص وجود کے مانند ایسی کوئی حقیقت موجود ہے جو اس ایشور سے بھی بڑھ کر حقیقی ہے جو عالم مادی اور روحوں کو لطیف تر حالت میں اپنے جسم کے طور پر قابو میں رکھتا ہے۔ وہ اس بات کو نہیں مانتا کہ ایشور ایک خالص وجود ہے اس لیے کہ وہ عالم کُل اور قادر مطلق ہونے کی لامحدود صفات حمیدہ رکھتا ہے۔ رامانج اپنے اس عقیدہ سے ذرا لغزش نہیں کھاتا کہ مادہ اور روح ایشور کا جسم بناتے ہیں۔ اور وہ اندرونی طور پر ان پر حکمران ہے۔ بے شک وہ ست کاریہ وادی ہے۔ لیکن اس کا "ست کاریہ واد" شنکر کی ویدانت کی نسبت سانکھیہ سے زیادہ نزدیک ہے۔ معلول کیا ہے؟ علت کی ہی ایک تبدیل شدہ حالت کا نام ہے اور مادی دنیا اور روحیں جو باہم مل کر ایشور کا جسم بناتے ہیں ان کا شمار معلول میں اسی لیے ہے کہ اس ظہور سے پہلے وہ معلولات لطیف تر حالت میں موجود تھے۔ مگر مادہ اور روح کی صورت میں ایشوری اجزا کا اختلاف تو ہمیشہ سے ہی چلا آتا ہے اور اس کا کوئی جزو ایسا نہیں ہے جو ان اجزا کی نسبت زیادہ حقیقی اور اصلی خیال کیا جا سکے۔ یہاں رامانج اور بھاسکر میں اختلاف معلوم ہوتا ہے کیونکہ بھاسکر کے خیال کے مطابق اگرچہ ایشور معلول کے طور پر دنیا اور روح کی صورت میں موجود ہے لیکن ایشور علت کے طور بھی تو موجود ہے جو ہستی محض ہونے سے اپنے اندر مطلقاً کوئی ظہور یا اختلاف نہیں رکھتا۔ پس ایشور اپنی سہ گانہ صورت میں مادہ روح اور اس کے ناظم کے طور پر چلا آتا ہے اور ابتدائی یا علتی حالت اور حالت فنا یہ معنی رکھتے ہیں کہ ان حالتوں میں مادہ اور روح اپنی موجودہ ظہوری حالت کی نسبت زیادہ لطیف ہوتے ہیں۔ لیکن رامانج کا خیال ہے کہ جس طرح کسی شخص کی روح اور جسم میں فرق ہوتا ہے اور جسم کے نقائص اور کوتاہیوں کا روح پر کوئی اثر نہیں ہوتا اسی طرح ناظم مطلق ایشور اور اس کے جسم میں نُمایاں فرق ہے جو روح اور مادی دنیا سے بنا ہے اور اس کے نقائص بھی برہمہ کی ذات پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ اس لیے اگرچہ برہمہ جسم رکھتا ہے مگر وہ بے اجزا ہے اور کرم سے بالکل پاک ہے کیونکہ اس کی تمام مساعی معینہ میں وہ کوئی غرض نہیں رکھتا۔ اس لیے وہ تمام نقائص سے بالکل بے داغ بذات خود پاک اور کامل اور لامحدود کریمانہ صفات رکھتا ہے۔

رامانج ویدارتھ سنگرہ اور ویدانت دیپ میں یہ بات ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کس طرح اس نے

شنکر کے مسئلہ وحدت الوجود سے بچ کر بھاسکر اور اپنے پہلے استاد وِدیا پرکاش کے نظامات سے دور رہنے کی کوشش کی ہے۔ وہ بھاسکر کی حمایت نہیں کر سکتا تھا۔ کیونکہ بھاسکر مانتا ہے کہ برہمہ کئی خیالات اور شرایط سے مربوط ہے جن کی وجہ سے وہ مقید ہو جاتا ہے اور جنہیں دور کرنے پر نجات پاتا ہے۔ وہ ودیا پرکاش کے ساتھ بھی متفق الرائے نہ ہو سکا کیونکہ وہ مانتا ہے کہ برہمہ ایک پہلو پہ شدھ یا خالص ہے مگر دوسرے پہلو پہ سچ مچ دنیا کی صورت میں بدل گیا ہے۔ یہ دونوں نظریے اُپنشدوں کی تعلیمات کے ساتھ موافقت نہیں رکھتے۔

"شت ڈوشنی" ایک مناظرانہ تصنیف ہے جس میں وینکٹ ناتھ نے شنکر اور اس کے مقلدین کے خیالات پہ شدّومد کے ساتھ نکتہ چینی کی ہے ان میں سے چند نکات شنکر مذہب کے خلاف منطقیانہ تنقید کے طور پر پیش کیے جاتے ہیں۔

یہ خیال کہ برہمہ نرگن ہے اس امر کی کوئی تشفی بخش توضیع نہیں کرتا کہ کس طرح برہمہ کا لفظ صحیح طور پر ایک بے صفت ہستی کو ظاہر کر سکتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ بے صفت ہے تو وہ برہمہ کی اصطلاح کے طور پہ بیان بھی نہیں کیا جا سکتا خواہ اس لفظ کے لغوی معنی لیے جائیں یا اصطلاحی۔ اگر یہ لفظ پہلے معنی میں استعمال نہیں ہو سکتا تو دوسرے معنی میں بھی اس کا استعمال ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اصطلاحی یا تغیری معنی کی توسیع صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے جب کہ کسی خاص مضمون میں اصلی معنی کا لینا ممکن نہ ہو۔ اس کے علاوہ ہم شاستروں کی شہادت سے جانتے ہیں کہ برہمہ کا لفظ اکثر اپنے ابتدائی معنی میں استعمال ہو کر اس عظیم ہستی کو ظاہر کرتا ہے جو غیر محدود تعداد میں نہایت ہی اعلا درجہ کی صفات رکھتی ہے اور یہ امر واقعہ کہ کئی ایسی عبارتیں موجود ہیں جن میں برہمہ کے لیے بے صفات پہلو کی طرف بھی اشارہ کیا ہے لیکن انہیں اعتراض کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان عبارتوں کی تشریح دوسری طرح بھی ہو سکتی ہے۔ اور اگر اس بارے میں کوئی شک بھی پایا جائے تب بھی مخالف اس شک کا فائدہ اٹھا کر برہمہ کو صفات سے پاک نہیں کہہ سکتا اور یہ کہنا بھی ممکن نہیں ہے کہ برہمہ کا لفظ اصلی برہمہ کو صرف کنایتہً ظاہر کرتا ہے کیونکہ شاستر میں اس امر کا اعلان کیا گیا ہے کہ برہمہ کے لفظ کے معنی کا براہ راست تجربہ کیا جا چکا ہے۔ اس لیے برہمہ کے متعلق مخالف کے نظریے کی رد سے، برہمہ کا لفظ ہی بے معنی ہو گا۔

برہمہ کی اصطلاح کے اس معنی کے مطابق جس کو شنکر ایک بے صفات ہستی کے طور پر پیش کرتا ہے، برہمہ کے متعلق مزید تحقیقات کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ شنکر کہتا ہے کہ برہمہ عموماً ہم سب کی

آتما کے طور پر جانا جاتا ہے۔ برہمہ کے متعلق تحقیقات کے یہ معنی ہوں گے کہ اس کو اس کی مخصوص ماہیت کے لحاظ سے جانا جاتے۔ آیا وہ ایک جسم ہے جو شعور سے بہرہ ور ہے، سب کا مالک اور پاک آتما ہے یا کوئی اور ہستی ہے۔ جس کے متعلق بہت اختلاف رائے ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ اگر برہمہ کا کشف ذات بے آغاز ہے تو یہ ہماری تحقیقات کا محتاج نہیں ہے۔ جو کچھ بھی علل و شرائط پر انحصار رکھتا ہے وہ لازمی طور پر معلول ہوگا۔ جو صاف طور پر شنکر کے منشا کے خلاف ہے۔ پس برہمہ کی علم اور مخصوص فطرت کے متعلق کوئی تحقیقات بھی اس کی ذات پاک سے تعلق نہیں رکھ سکتی اور اگر شنکر کے مقلدین یہ کہیں کہ یہ کھوج برہمہ کی ذات حقیقی سے نہیں بلکہ برہمہ کی نمود باطل سے سروکار رکھتی ہے تو اس کھوج سے حاصل ہونے والا علم بھی نمود باطل ہوگا۔ اور اس علم باطل سے کچھ فایدہ نہ ہوگا۔ نیز جب برہمہ بے اجزا اور بذات خود روشن ہے تو اس کو علم یا خاص طور پر جاننا کوئی معنی نہیں رکھتا کیونکہ اس میں کوئی ایسا امتیاز ممکن ہی نہیں۔ ضروری ہے کہ یا تو اس کا علم کلیتہً ہو یا بالکل ہی نہ ہو۔ اس کے اندر اجزا کی کوئی ایسی تمیز ہی نہیں ہو سکتی جس کی وجہ سے اس کے علم میں مدارج کا امکان ہو، ہر ایک قسم کی "جگیاسا" یا کھوج کے یہ معنی نہیں کہ اس کا موضوع عام طور پر تو معلوم ہے مگر اس کا ذرا زیادہ تفصیلی علم درکار ہے۔ چونکہ شنکر کا نرگن یا خالی از صفات اور یکساں اور متجانس برہمہ ایسی تحقیقات کا موضوع ہو نہیں سکتا اس لیے کسی ایسے برہمہ کی کھوج ممکن نہیں ہے۔ شنکر کے مقلدین جائز طور پر یہ کہنے کا حق نہیں رکھتے کہ اس نظریے کی رو سے برہمہ کا عام اور خاص علم ممکن ہے۔ کیونکہ یہ کہا جاتا ہے کہ اگرچہ عام طور پر برہمہ کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے تب بھی موہوم ظہورات سے مختلف ہونے کے طور پر اس کے جاننے کی گنجایش باقی رہتی ہے کیونکہ اگر برہمہ مخصوص فطرت نہ رکھتا ہو تو اس کو عام طور پر جاننا بھی ممکن نہ ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ عالم کے ظہور کو باطل جاننا ہی برہمہ کو جاننا ہے تو ویدانت اور ناگارجن کے مسلہ تشکیک میں کوئی فرق ہی نہیں رہ جاتا۔

شنکر کا خیال ہے کہ گیانی کو فرایض (مذہبی رسوم) کی انجام دہی کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے خلاف وینکٹ ایک مشہور دلیل استعمال کرتا ہے جو گیان اور کرم کو جمع کرنے کے مسئلہ میں پیش کی جاتی ہے، وینکٹ کہتا ہے کہ تمام غلطیاں اور دھوکے صرف اس علم سے نابود نہیں ہو جاتے کہ ظہور عالم باطل ہے۔ فرایض کی ادائی اس حالت میں بھی قطعی طور پر ضروری ہے جب کہ اعلا ترین علم بھی حاصل ہو چکا ہو۔ یہ بات یرقان کے مریض کی مثال سے بہت اچھی طرح واضح ہوتی ہے۔ زردی کا دھوکا صرف اس بات کو جاننے سے دور نہیں ہو جاتا کہ زردی باطل ہے۔ بلکہ صرف ان ادویات کے

ذریعہ دور ہو سکتا ہے جو اس مرض میں استعمال کی جاتی ہیں۔ انتہائی نجات تو مالک عظیم ایشور کو پوجنے اور اس کی پرستش کرنے سے حاصل ہو سکتی ہے نہ کہ کسی فلسفیانہ حکمت کے انکشاف سے وحدت کے متعلق شاستروں کو سن لینے سے ہی انتہائی نجات کا حصول ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اگر یہ بات ہوتی تو شنکر تو ایسی نجات ضرور حاصل کر لیتا۔ اگر اس کو یہ کیفیت نصیب ہوتی تو وہ برہمہ میں محو ہو جاتا اور اپنے شاگردوں پر اپنے خیال کی تشریح نہ کر سکتا اس کے علاوہ یہ بھی غلط ہے کہ وحدت کے متعلق شاستروں کے معنی سمجھ لینے کو بلا واسطہ ادراک کہا جائے کیونکہ ہمارا معمولی تجربہ ہی بتلا رہا ہے کہ شاستر کا گیان لفظی گیان ہے۔ اور اس وجہ سے اس کو اپنا راست یا بلا واسطہ علم نہیں کہہ سکتے۔

مذکورہ بالا اعتراض کے جواب میں شنکر کہتا ہے کہ اگرچہ آتما کے ساتھ تمام اشیا کی عینیت کا علم حاصل ہو سکتا ہے لیکن ظہور عالم کا دھوکا اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کہ موجودہ جسم فنا نہیں ہو جاتا۔ اس پر وینکٹ دریافت کرتا ہے کہ اگر صحیح علم سے جہالت مٹ سکتی ہے تو ظہور عالم کس طرح برقرار رہ سکے گا۔ اگر یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ جہالت مٹ جانے پر بھی "واسنائیں" یا بنیادی ارتسامات موجود رہتے ہیں تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اگر واسنائیں حقیقی وجود رکھتی ہیں تو مسئلہ وحدت الوجود کی تردید ہو جائیگی اور اگر واسناؤں کو برہمہ کے اجزا خیال کیا جائے تو برہمان کے تعلق میں ناپاک ہو جائیگا۔ اور اگر واسنا کو اودیا کی پیداوار خیال کیا جائے تو اس کو اودیا کے مٹنے کے ساتھ ہی مٹ جانا چاہیے۔ اور اگر اودیا کے مٹنے پر بھی واسنائیں برقرار رہتی ہیں تو ان کا خاتمہ کیونکر ہو سکے گا۔ اور اگر واسنائیں خود بخود ختم ہو جاتی ہیں تو اودیا بھی ختم ہو سکتی ہے۔ پس اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ اودیا کے مٹنے اور برہمہ گیان کے تحقق پر واسنا اور اس کے نتیجہ کے طور پر ظہور عالم کس طرح برقرار رہ سکتا ہے۔

شنکر اور اس کے مقلدین کہتے ہیں کہ وحدت کو بیان کرنے والے شاستروں کا کلام اس شخص کے ذہن میں برترین حقیقت کا براہ راست اور بلا واسطہ علم روشن کر دیتا ہے جس نے ویدانت کی تعلیمات کو سننے کے لیے اپنے آپ کو مناسب خوبیوں کے حصول سے پاک دامن کر لیا ہے۔ اور یہ اس لیے تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کی توضیح کا کوئی دوسرا طریقہ ہی موجود نہیں ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے کہ اگر ویدانت شاستروں کے سننے سے براہ راست اور بلا واسطہ علم حاصل کرنے کی خاص صورت کو تسلیم کر لیا جائے کہ وہ لفظی قوت سماعت سے اس لیے حاصل ہو جاتا ہے کہ اس کے علاوہ برہمہ گیان کو حاصل کرنے کا اور کوئی ذریعہ ہی نہیں ہے تو انوبان اور دوسرے الفاظ کی قوت سماعت کو بھی براہ راست علم کا ذریعہ ماننا پڑے گا۔ کیونکہ ان کو بھی خالص علم کی ظہور پذیری کے وسائل خیال

کیا جا سکتا ہے۔ مزید براں اگر لفظی علم اپنے اسباب رکھتا ہے تو اس علم کے ظہور کو کس طرح روکا جا سکتا ہے اور کس طرح ان علتوں کے اجتماع سے براہ راست اور فوری علم حاصل ہو سکتا ہے جو اس کو کبھی پیدا نہیں کر سکتے۔ کسی خاص وقت میں حاصل کیے ہوئے علم کو اس انفرادی شعور کا کشف خیال نہیں کیا جا سکتا جو کل زمانوں اور کل افراد کے علم کے ساتھ ایک ہے اور اس لیے ان الفاظ کو جو اس علم کی طرف رہنمائی کرتے ہیں براہ راست علم کے پیدا کرنے والا نہیں خیال کیا جا سکتا، اس لیے ویدانت شاستروں کے حق میں ایسے دعوے کو پیش کرنا ممکن نہیں ہے جو دوسرے معمولی لفظی بیانات اور انومان اپنے لیے نہیں رکھ سکتے۔ پس اگر ویدانت شاستروں کے سننے کو ہی بلاواسطہ ادراک خیال کر لیا جائے تب بھی اس امر کی کوئی ضمانت نہیں ہو سکتی کہ علم کی بعض دوسری صورتوں کے ذریعے اس کی تردید نہ ہو جائے گی۔

مافیہ سے پاک اور خالص شعور کی حقیقت کی تردید کرتے ہوئے وینکٹ کہتا ہے کہ اگر کوئی ایسی شے موجود بھی ہوتی تب بھی یہ خود بخود اپنی ذات کو حقیقت کے طور پر ظاہر نہ کر سکتی کیونکہ اگر ایسا کرتی تو اس کو بے صورت خیال نہ کیا جا سکتا۔ اگر یہ ہر قسم کے مافیہ کے بطلان کو ثابت کرتی تو ایسا مافیہ تو اس کی بناوٹ میں موجود رہتا۔ اور اگر اس کی حقیقت کو دیگر تعلیمات سے ثابت کیا جاتا تو صاف طور پر یہ بذات خود روشن نہ ہوتی۔ پھر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ شعور محض خود کو کس پر نمودار کرتا ہے۔ مقلدین شنکر یہ جواب دیا کرتے ہیں کہ یہ کسی خاص شخص پر نمودار نہیں ہوتا بلکہ اس کی اپنی ذات ہی کشف ہے۔ مگر یہ جواب اس معنی سے بالکل مختلف ہوگا جو کہ عام طور پر اس لفظ کے لیے جاتے ہیں کیونکہ ظہور کسی نہ کسی شخص کے لیے ہوا کرتا ہے۔ مافیہ سے پاک شعور کے خلاف سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ ہم اس طرح کی کسی چیز کا کبھی تجربہ نہیں رکھتے۔ اس واسطے اس کے تقدم برتری اور مافیہ کو روشن کرنے کی طاقت جو اس میں فرض کی جاتی ہے قابل تقسیم نہیں ہے۔ گہری اور بے خواب نیند میں سرور کی مثال بھی بے سود ہے کیونکہ اگر اس حالت میں مافیہ سے پاک شعور کا سرور کے طور پر تجربہ ہوتا ہے تو وہ سرور کے موضوعی تجربہ کی صورت میں ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اس کو مافیہ سے پاک خیال نہیں کیا جا سکتا، نیند سے بیدار ہونے کے بعد کا تجربہ، ادراک کرنے والے شخص کو یہ اطلاع نہیں دے سکتا کہ وہ مافیہ سے پاک شعور کا تجربہ کرتا رہا کیونکہ اس کی کوئی شناخت نہیں ہے اور شناخت کی موجودگی اس برائے نام مافیہ سے پاک صفت کے ساتھ کوئی مطابقت نہیں رکھتی۔

شنکر کا نظریہ ہے کہ اختلاف کا علم باطل ہے خواہ ایک نمونہ کے طور پر ایک خصوصی

صفت کے طور پر۔ وینکٹ اس کی تردید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اختلاف کا تجربہ عالمگیر ہے اور اس لیے ناقابل انکار ہے بلکہ "عدم اختلاف" کی اصطلاح بھی جس کو اکثر اوقات دلیل کے طور پر کام میں لایا جاتا ہے خود اختلاف سے مختلف ہونے کے باعث اختلاف کی موجودگی کو ثابت کرتی ہے۔ اختلاف کی تردید کی کوئی بھی کوشش تردید وحدت پر ہی ختم ہوگی کیونکہ اختلاف اور وحدت اضافی امور ہیں۔ اگر اس سے کوئی اختلاف نہیں ہے تو کوئی وحدت بھی نہیں ہے۔ وینکٹ کہتا ہے کہ ہر شے اپنے ساتھ واحد اور دوسری اشیا سے مختلف ہوتی ہے اور اس لیے اختلاف اور وحدت دونوں کو ہی ماننا چاہیے۔

شنکر کے مقلدین کہتے ہیں کہ ظہور عالم قابل وقوف ہونے کی حیثیت سے سیپی میں چاندی کے مانند باطل ہے۔ مگر یہ کہنے کے معنی کیا ہیں کہ دنیا باطل ہے۔ یہ خرگوش کے سینگ کے مانند موہوم تو ہو نہیں سکتی۔ اس لیے کہ یہ بات ہمارے تجربہ کے خلاف ہے۔ اور شنکر کے مقلدین بھی اس بات کو تسلیم نہیں کریں گے، اس کے معنی یہ بھی نہیں ہو سکتے کہ دنیا ایک ایسی شے ہے جو ہستی اور نیستی دونوں سے مختلف ہے۔ کیونکہ ہم اس قسم کی کسی ہستی کو نہیں مانتے۔ اور نہ اس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ ظہور عالم کا وہاں بھی انکار ہو سکتا ہے جہاں کہ یہ حقیقی معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر اس نفی کی مزید نفی نہ ہو سکے تو یا تو یہ لازمی طور پر برہمہ کی فطرت کی ہوگی اور اس لیے ظہور عالم کے طور پر باطل ہوگی یا اس سے مختلف۔ امکان اول کو ہم اس معنی میں تسلیم کرتے ہیں کہ دنیا برہمہ کا ایک جزو ہے۔ اگر ظہور عالم کی نفی کی جا سکے اور اس کو برہمہ کے ساتھ بالکل ایک بھی مانا جائے تو اس نفی کا اطلاق خود برہمہ پر بھی ہوگا۔ اگر دوسرے امکان کو لیا جائے تو چونکہ اس کی ہستی نفی کی شرطیہ تکمیل کے طور پر دلالت کرتی ہے اس لیے خود اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اور ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ظہور عالم کے بطلان کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایسی ہستی کے مانند ہے جس میں یہ موجود ہی نہیں۔ کیونکہ ظہور عالم کا ایسا بطلان کہ جہاں وہ دکھائی دے وہاں اس کا وجود نہ ہو تو وہ ادراک کے ذریعہ سمجھ میں نہیں آ سکتا اور اگر کوئی ادراک ہی اس کے اساس کے طور پر موجود نہ ہو تو کوئی استنتاج بھی ممکن نہیں۔ اگر ہر ایک قسم کے ادراک کو باطل خیال کیا جائے تو کسی استنتاج کا امکان ہی نہ رہے گا۔ کہا جاتا ہے کہ ظہور عالم اس لیے باطل ہے کہ یہ انتہائی حقیقت یعنی برہمہ سے مختلف ہے۔ وینکٹ اس کے جواب میں کہتا ہے کہ وہ دنیا کو برہمہ سے مختلف تسلیم کرتا ہے اگرچہ وہ برہمہ سے الگ اور اس سے جدا اپنی کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ اس پر بھی اگر یہ دلیل دی جائے کہ دنیا اس لیے باطل ہے کہ یہ حقیقت سے مختلف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مختلف حقیقتیں ہوں۔ اور اگر یہ کہا جاتا ہے کہ چونکہ صرف برہمہ ہی حقیقت واحد ہے اس لیے اس کی نفی لازمی طور پر

باطل ہو گی تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ برہمہ خود حقیقی ہے۔ اس لیے اس کی نفی بھی ضرور حقیقی ہو گی۔ رامانج کی رائے میں صداقت وہ ہے جو عملاً ثابت ہو سکے۔ اور دنیا کے جھوٹے ہونے کا بطلان دنیا کی حقیقت کے واقعی تجربہ سے ثابت ہو سکتا ہے اور دنیا کے بطلان کو منطقی دلایل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ خود دنیا کے اندر موجود رہنے کے باعث خود ہی باطل ہوں گے۔ مزید براں یہ کہا جاتا ہے کہ برہمہ بھی ایک اعتبار سے جانا پہچانا جا سکتا ہے۔ اسی طرح دنیا بھی ہے۔ دلیل کی خاطر یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ صحیح اور انتہائی معنی میں برہمہ کا علم حاصل نہیں کیا جا سکتا تو اس اعتبار سے دنیا کا علم بھی حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اگر معلوم ہوتا تو شنکر کے مقلدین اس کو باطل نہ کہہ سکتے۔ اور اگر یہ بات ہے تو اہل شنکر یہ دلیل کیسے دے سکتے ہیں کہ دنیا اس لیے باطل ہے کہ یہ جانی جا سکتی ہے اس صورت میں تو برہمہ بھی باطل ہو گا۔ اس کے علاوہ یہ دلیل دی جا سکتی ہے کہ اشیائے عالم اس لیے باطل ہیں کہ اگرچہ ہستی یکساں حال رہتی ہے لیکن اس ہستی کا مافیہ بدلتا رہتا ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ ایک صراحی موجود ہے۔ کپڑا موجود ہے لیکن اگرچہ یہ نام نہاد اشیا بدلتی رہتی ہیں صرف ہستی یکساں حال رہتی ہے اس لیے تغیر پذیر اشیا باطل ہیں اور بے تغیر ہستی حقیقی ہے۔ اب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تغیر کے معنی کیا ہیں۔ اس کے معنی عینیت کا اختلاف تو نہیں ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں برہمہ دوسری ہستیوں سے مختلف ہونے کے باعث باطل متصور ہو سکیگا۔ اور اگر برہمہ کو جھوٹی دنیا کے ساتھ بعینہ خیالی کہا جائے تو خود برہمہ ہی باطل ثابت ہو گا۔ یا حقیقی برہمہ کے ساتھ ایک ہونے کے باعث ظہور عالم بھی حقیقی ہو گا۔ مکانی یا زمانی تغیر بطلان کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کرتا۔ صدف میں چاندی باطل نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ اور کہیں موجود نہیں ہے۔ برہمہ خود اس معنی میں تغیر پذیر ہے کہ وہ غیر حقیقی ہونے کے طور پر اپنا وجود نہیں رکھتا یا ایسی ہستی کے طور پر جو نہ ہست ہے نہ نیست۔ تغیر کو جائز طور پر فنا خیال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ جب صداقت میں چاندی کا دھوکا معلوم ہو جاتا ہے تب بھی کوئی نہیں کہتا کہ صدف میں چاندی فنا ہو گئی ہے۔ فنا کے معنی کسی ہستی کے مٹ جانے کے ہیں اور تناقض کے یہ معنی ہیں کہ جس چیز کا ادراک کیا گیا ہے اس کی نفی کر دی گئی ہے۔ اس قسم کے جملوں میں جیسے کہ "صراحی موجود ہے"۔ "کپڑا موجود ہے۔" ان میں صراحی اور کپڑا ہستی کو متصف نہیں کرتے بلکہ ہستی، صراحی اور کپڑے کو متصف کرتی ہے۔ اور اگرچہ برہمہ ہر جگہ موجود ہے لیکن وہ ہمارے اندر اس وقوف کو نہیں پیدا کرتا کہ "صراحی موجود ہے"۔

"کپڑا موجود ہے" اس کے علاوہ ہستی میں زمانی تغیر اس ہستی کی علت پر انحصار رکھتا ہے۔ لیکن کسی شے کی ہستی کو باطل نہیں کرتا۔ اگر کسی خاص وقت پر عدم تنویر کو بطلان کا معیار خیال کیا جائے تو برہمہ بھی باطل ہوگا۔ کیونکہ وہ نجات کے آغاز سے پیشتر خود کو روشن نہیں کرتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ برہمہ تو دائماً بذات خود روشن ہے مگر حصول نجات تک اس کی تنویر کسی طرح سے مخفی رہتی ہے تو اسی شد و مد کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ اس طرح صراحی اور کپڑا بھی مخفی طور پہ روشن رہتے ہیں، اور تنویر کی ابدیت یا اس کی غیر متباین ذات کو معیار حقیقت خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ بے عیب اور بے نقل ہونا ہی بذات خود منور ہونے کی ابدیت کا باعث ہے۔ اور اس کا ہستی کی فطرت کو معین کرنے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ چونکہ صراحی اور کپڑے کے مانند معمولی اشیا کسی ایک وقت موجود معلوم ہوتی ہیں اس لیے وہ تنویر بالذات کے ظہور ہونے کے باعث حقیقی ہیں۔

یہاں ایک مخالف دلیل بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ جو شے باطل نہیں ہے وہ نہ تو بدلتی ہے اور نہ اس کے تسلسل میں کوئی فرق آتا ہے۔ اس لحاظ سے برہمہ باطل ٹھہرتا ہے کیونکہ وہ کسی بھی اور شے کے ساتھ تسلسل نہیں رکھتا اور کسی بھی دوسری شے سے مختلف ہے۔

شنکر کے مقلدین کہتے ہیں کہ چونکہ ہم عالم و معلوم کے باہمی تعلق کی توجیہ نہیں کر سکتے خواہ اس کی ماہیت کچھ بھی ہو اس لیے شے مدرک یا علم کی مافیہ کو باطل ماننا پڑتا ہے۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے کہ عالم کے غلط ہونے کو ایک لازمی نتیجہ کے طور پہ پیش نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ عالم و معلوم کے باہمی تعلق کا ثبوت انکار کے بجائے اس کے اقرار سے ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ عالم اور معلوم کا باہمی تعلق منطقیانہ طور پر موہوم ثابت ہوتا ہے اس لیے لازمی نتیجہ یہ ہے کہ معلوم باطل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعلق کا بطلان تعلق رکھنے والوں کو باطل ثابت نہیں کرتا۔ ہو سکتا ہے کہ خرگوش اور اس کے سینگ کا باہمی رشتہ غیر موجود ہو۔ مگر اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ خرگوش اور سینگ دونوں ہی موجود نہیں ہیں۔ اسی استدلال کی پیروی کئے جانے پر تو عالم بھی باطل ثابت ہوگا۔ لیکن اگر یہ دلیل دی جائے کہ چونکہ عالم بذات خود روشن ہوتا ہے اس لیے وہ بذات خود ظاہر ہونے سے باطل قرار نہیں دیا جاسکتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر عدم ادراک کی حالت میں بھی عالم کو بذات خود منور مانا جاسکتا ہے تو اس بات کے ماننے میں کیا ہرج ہے کہ اگر عالم کی موجودگی سے انکار کیا جائے تو معلوم کا بھی وہی درجہ مان لیا جائے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ اشیا کے وقوف کو اسی طرح بذات خود ظاہر نہیں مانا جاسکتا جس طرح کہ خود ان اشیا کو مانا جاتا ہے تو یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا کبھی شعور کو بھی بذات خود روشن

دیکھا گیا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ شعور کا بذات خود روشن ہونا استاج یا الزمان سے ثابت ہوتا ہے تو مخالفین یہ کہہ سکتے ہیں کہ مناسب استخراج کے ذریعہ کائنات کا بذاتِ خود روشن ہونا بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ کیا اگر شنکر کے مقلدین برہمہ کی بذات خود منور ذات کو استخراج کے ذریعہ ثابت کرنا چاہتے ہیں تو اس کی معروضیت سے انکار ہو سکتا ہے۔ اور اس طرح وہ اصلی دعوے کو لازمی طور پر مسترد کر دیں گے کہ برہمہ کسی بھی وقوف کا معروض نہیں ہو سکتا۔

شنکر کے مقلدین کہتے ہیں کہ خالص شعور کے تبدیل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ پیدا شدہ نہیں ہے۔ اگر غیر متبدل لفظ کے معنی یہ ہوں کہ اس کے لیے فنا نہیں ہے تو یہ بات بتلائی جا سکتی ہے کہ اہل شنکر اگیان کی تخلیق نہ مانتے ہوئے بھی اس کو فنا پذیر خیال کرتے ہیں۔ اس لیے کوئی شے بھی اس وجہ سے غیر فانی نہیں ہو سکتی کہ وہ تخلیق نہیں کی گئی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جہالت کا فنا ہونا بذات خود باطل ہے تو اسی قدر پر زور طریقہ پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ تمام اشیا کا فنا ہونا بھی باطل ہے۔ اس کے علاوہ شنکر کے مقلدین چونکہ کسی تغیر کو بھی حقیقی نہیں مانتے اس لیے ان کی یہ دلیل مسترد ہو جاتی ہے کہ غیر مخلوق ہستی تغیر پذیر نہیں ہوتی۔ برہمہ کے متعلق شنکر اور رامانج کے تصورات میں یہ فرق ہے کہ شنکر کے خیال میں برہمہ مطلقاً لاتغیر اور لاصفت ہے۔ اور رامانج کی رائے میں برہمہ وہ حقیقت مطلقہ ہے جس کے اندر دنیا اور انفرادی روحیں اور ان میں واقع ہونے والے تمام تغیرات شامل ہیں۔ یہ اسی حد تک لاتغیر ہے کہ تمام حرکی تغیر اس کے اپنے اندر سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے باہر کچھ بھی موجود نہیں جو اس پر اثر انداز ہو سکے۔ دوسرے الفاظ میں ذات مطلقہ اگرچہ اپنے اندر تغیر پذیر ہے۔ مگر مطلقاً بذات خود مکمل و قائم اور کسی بھی خارجی شے سے بالکل ہی غیر متاثر ہے۔

اہل شنکر کہتے ہیں کہ چونکہ شعور غیر مخلوق ہے اس لیے یہ کثیر الوجود نہیں ہو سکتا کیونکہ جو شے بھی کثیر الوجود ہوتی ہے وہ صراحی کی مانند مخلوق اور مصنوع ہوتی ہے۔ اور اگر یہ خالص شعور ہی ہے جو مایا کی شرط لگانے والے عنصر او دیا سے کثیر الوجود معلوم ہوتا ہے تو اس بارے میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر خالص شعور کو کسی اور شے سے تمیز نہیں کیا جا سکتا تو کیا وہ جسم کے ساتھ بالکل ایک ہو سکتا ہے جو کہ شنکر کے نظریہ کے خلاف ہے۔ اور اگر یہ جواب دیا جائے کہ جسم اور خالص شعور کے درمیان نام نہاد اختلاف ایک جھوٹا اختلاف ہے تو اس کو تسلیم کرنا پڑے گا اور یہ بات اہل شنکر کے نظریے کے خلاف ہوگی جو برہمہ کو لاتغیر مانتا ہے۔ اس کے علاوہ اگر جسم اور خالص شعور میں حقیقی اختلاف سے انکار کیا جائے تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ جو اشیا در حقیقت صراحی کی مانند مختلف ہوتی ہیں وہ مخلوق ہوتی ہیں۔

لیکن اہل شنکر کی رائے میں صراحی وغیرہ بھی برہمہ سے مختلف نہیں ہیں۔ اس لیے مذکورہ بالا بیان کو اس کی تائید کے لیے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے علاوہ چونکہ اِودیا غیر مخلوق ہے تو اہل شنکر کے مطابق یہ برہمہ سے مختلف نہ ہوگی۔ مگر اہل شنکر اس نتیجہ کو آسانی سے قبول نہیں کرینگے۔ وہ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ایک آگاہی دوسری آگاہی سے اس بنا پر مختلف نہیں ہوا کرتی کہ مختلف قسم کی آگاہیاں سوائے اس کے کچھ نہیں کہ ایک ہی شعور پر نمودی صورتیں باہر سے عاید ہوگئی ہیں۔ جب تک ہم اختلاف کا ذکر کرتے ہیں ہم صرف ظاہری اختلاف اور مختلف صورتوں کا ہی ذکر کرتے ہیں۔ اور اگر ظاہری مختلف صورتوں کو مان لیا جائے تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ مختلف نہیں ہیں۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایک ہی چاند لہراتے ہوئے پانی میں کئی چاند معلوم ہونے لگتا ہے۔ اسی طرح ایک ہی آگاہی ہے جو کثیر التعداد معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ سب کی سب بعینہٖ ایک ہی ہوتی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثال ہی باطل ہے۔ چاند کا نقش اور چاند ایک ہی شئے نہیں ہوتے اسی طرح نمودات بھی آگاہی کے ساتھ ایک نہیں ہوتیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ عکسی چاند باطل ہوتے ہیں تو اس مثال کی بنا پر تمام آگاہیاں بھی باطل ہوسکتی ہیں۔ اور اگر تمام آگاہیوں کی بنیاد کے طور پر ایک ہی حقیقی شعور موجود ہو تو تمام آگاہیوں کو یکساں طور پر حقیقی یا یا باطل کہنا پڑے گا۔ اور یہ نظریہ غیر معقول ہے کہ اصول شعور انفرادی وقوف سے کوئی اختلاف نہیں رکھتا۔ کیونکہ رامانج کے مقلدین شعور کے ایک مجرد اصول کے قایل ہی نہیں ہیں اور ان کی رائے میں تمام وقوف مخصوص اور انفرادی ہوتے ہیں۔ اس خصوص میں یہ بتلانا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہل رامانج کی رائے کے مطابق مختلف افراد میں شعور تو ابدی صفات کے طور پر موجود رہتا ہے لیکن وہ حالات وہ شرائط کے مطابق تبدیل ہوسکتا ہے۔

خالص شعور کے بے صفت ہونے کی خاصیت پر اعتراض کرتے ہوئے وینکٹ کہتا ہے کہ لاصفت ہونا بھی ایک صفت ہے۔ یہ صفت دیگر صفات سے صرف منفی ہونے کے لحاظ سے مختلف ہے اور منفی صفات کو بھی اسی طرح قابل اعتراض سمجھنا چاہیے جس طرح کہ مثبت صفات کو، اس کے علاوہ اہل شنکر برہمہ کو مطلق اور ناقابل تغیر مانتے ہیں۔ یہ بھی صفات ہیں۔ اگر یہ جواب دیا جائے کہ یہ صفات باطل ہیں تو ان کی مخالف صفات غیر باطل ہوں گی۔ یعنی برہمہ تغیر پذیر ثابت ہوگا۔ اور یہ سوال بھی کیا جاسکتا ہے کہ کس طرح برہمہ کی لاصفت ہونے کی خاصیت کا فیصلہ کیا گیا ہے۔ اگر یہ فیصلہ کسی دلیل کی بنا پر نہیں کیا گیا تو یہ مفروضہ ناقابل تسلیم ہے اور اگر یہ نتیجہ ازروئے عقل نکالا گیا ہے تو لازمی طور پر برہمہ میں

دلیل کے لیے جگہ ہوگی اور بر بہمہ اس صفت سے موصوف ٹھہرے گا۔

وینکٹ اہل شنکر کے اس مفروضہ سے انکار کرتا ہے کہ شعور کو اس لیے آتما کہا جاتا ہے کہ یہ خود بخود ظاہر ہے کیونکہ جو شے خود کو خود پر ظاہر کرے یا خود بخود ظاہر ہو وہ آتما ہے۔ اس تعریف کے مطابق تو خوشی اور غمی بھی آتما کے ساتھ بالکل ایک ہوں گے کیونکہ وہ بھی خود بخود ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ وینکٹ کہتا ہے کہ ظہور علم مطلقاً غیر مشروط نہیں ہوتا کیونکہ یہ صرف ذات مدرک کے لیے ایک اظہار ہوتا ہے نہ کہ ہر ایک شے کے لیے، یہ امر واقعہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ ظہور آتما سے مشروط ہوتا ہے۔ اور یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ علم کا انکشاف صرف علم پر نہیں ہوتا بلکہ ایک طرف تو آتما پر ہوتا ہے اور دوسری طرف اشیا پر۔ اس معنی میں کہ وہ بھی اس علم کے اجزائے ترکیبی ہوتی ہیں۔ اور یہ بات بھی عالمگیر تجربہ سے ثابت ہو چکی ہے کہ شعور آتما نہیں ہے۔ اور یہ سوال بھی کیا جا سکتا ہے کہ اگر شعور اور آتما ایک ہی شے ہیں تو یہ شعور لاتغیر ہے یا تغیر پذیر۔ دوسرا کوئی امکان تو ناقابل فہم ہوگا۔ صورت اوّل میں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ یہ لاتغیر شعور کوئی سہارا بھی رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر کوئی سہارا نہیں رکھتا تو یہ کس طرح بے سہارا قایم رہتا ہے۔ اور اگر یہ سہارا رکھتا ہے تو اس سہارے کو ذات مدرک یعنی جاننے والی ذات خیال کر سکتے ہیں۔ جیسا کہ اہل رامانج مانتے ہیں۔ یہاں یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ علم ایک صفت یا خاصیت ہونے کے باعث اس شے کے ساتھ ایک اور واحد نہیں ہو سکتا جو اس صفت یا خاصیت کو رکھتی ہے۔

اہل شنکر کہتے ہیں کہ آتما خالص شعور ہے۔ اس لیے آتما کا ادراک "میں" کے طور پر کرنا غلط ہے۔ اور اس کے نتیجہ کے طور پر اس "میں" کا تصور نہ گہری نیند میں ہوتا ہے اور نہ نجات کی حالت میں۔ اس کے جواب میں وینکٹ کہتا ہے کہ اگر گہری اور بے خواب نیند میں "میں" کا تصور نہیں ہوتا تو خود آگاہی کا تسلسل ناممکن ہوگا۔ بے شک یہ بات درست ہے کہ گہری نیند میں "میں" کا تصور صاف طور پر تجربے میں نہیں آتا۔ مگر اس بنا پر وہ اس وقت غیر موجود تو نہیں ہوتا کیونکہ آتما کا تواتر "میں" کے طور پر اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ گہری نیند سے بیشتر اور بعد میں اس کا تجربہ صاف طور پر ہوا کرتا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ گہری نیند کی حالت میں بھی برقرار رہنا ہوگا۔ اور یہ خود آگاہی بذات خود ماضی و حال کے ساتھ تسلسل کے طور پر تعلق رکھتی ہے۔ اگر یہ "میں" کا تصور گہری نیند میں معدوم ہوتا تو تجربہ کے متواتر ہوتے رہنے کی توجیہہ ناممکن ہوتی یہ ایک بدیہی صداقت ہے کہ عالم کی علم موجودگی میں علم اور لاعلمی دونوں کوئی معنی نہیں رکھتے اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ

تجربہ کا تواتر گہری نیند میں اودیا یا خالص شعور کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر اودیا ایسے تجربوں کا مخزن ہے تو وہی جاننے والی ہوگی اور یہ بات ممکن نہیں۔ اور شعور خالص بھی تجربوں کا مخزن نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ نیند سے بیدار ہونے والے شخص کا یہ تجربہ کہ میں "اتنی دیر بڑے مزے سے سو گیا تھا" ظاہر کرتا ہے کہ جس ہستی کی طرف "میں" کا تصور اشارہ کرتا ہے وہ گہری نیند کے اندر بھی تجربہ میں آ رہی تھی۔ بلکہ بے خواب نیند کا یہ تجربہ کہ "میں اسقدر گہری نیند سویا کہ مجھے اپنی بھی سدھ بدھ نہ رہی" ثابت کرتا ہے کہ اس حالت میں آتما کا تجربہ بلا لحاظ جسمانی اور زمانی ومکانی تعلقات کے ہو رہا تھا۔ اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ "میں" کا تصور جس ہستی کی طرف اشارہ کرتا ہے وہ نجات کی حالت میں نہیں رہ سکتی۔ کیونکہ اگر نجات میں اس ہستی کا وجود نہ رہے تو کوئی بھی اس کے حصول کے لیے کوشاں نہ ہوگا۔ اور نجات کے وقت صرف لاصفت خالص شعور موجود ہونے کے معنی تو یہ ہیں کہ آتما فنا ہو گئی۔ کوئی شخص بھی اپنی نیستی میں دلچسپی نہ رکھے گا۔ اسکے علاوہ اگر "میں" کے تصور سے ظاہر ہونے والی ہستی کوئی حقیقی ہستی نہیں ہے تو اہل شنکر کا یہ خیال بے معنی ہوگا کہ اکثر اوقات "میں" کے تصور سے ظاہر ہونے والی ہستی جسم یا حواس کے ساتھ ایک ہو جایا کرتی ہے۔ اگر دھوکا اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ خالص شعور پر جسم وحواس کے مانند باطل ظہورات عاید کیے جاتے ہیں تو ہم اس حالت میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ "میں" کا دھوکا جسم و حواس کے طور پر ہوتا ہے اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ "میں" کے طور پر آتما کا تجربہ دو اجزا رکھتا ہے، ایک خالص شعور جو ابدی اور حقیقی ہے اور دوسرا انانیت جو صرف جھوٹا دکھاوا ہے۔
اس لیے یہ بات وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ "میں" کی ہستی ہی آتما کی اصلی ذات ہے۔

شنکر کے مقلدین کا یہ نظریہ کہ مرنے سے قبل ایسی زندگی میں صحیح علم کے ذریعہ وہ نجات قابل حصول ہے جس کو وہ جیون مکتی یا نجات عند الحیات کہتے ہیں رامانج کے مذہب میں قابل تسلیم نہیں۔ وہ تو یہ خیال کرتے ہیں کہ نجات محض صحیح علم کے ذریعہ نہیں بلکہ صحیح اعمال اور صحیح علم سے تعلق رکھنے والے صحیح جذبات سے حاصل ہوتی ہے۔ آتما سے دنیاوی اشیا کے تعلق کا خاتمہ اسی وقت ممکن ہے جب جسم فنا ہو جاتا ہے۔ وینکٹ واضح کرتا ہے کہ جب تک جسم رہتا ہے اس وقت تک واحد حقیقت کا ادراک ناممکن ہے۔ کیونکہ ایسا شخص مرتے دم تک جسم اور لواحقات کی ہستی سے آگاہ رہنے کے لئے مجبور ہوتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اگرچہ جسم برقرار رہتا ہے لیکن یہ بالکل باطل اور غیر موجود سمجھا جاتا ہے تب تو اس کے معنی عملاً بے جسم ہونا ہی ہوں گے۔ اور اس لیے

نجات عندالحیات اور بعد الممات کے درمیان بھی کوئی امتیاز ناممکن ہوگا۔

کہا جاتا ہے کہ اودیا کا نقص یا دوش کا تعلق برہمہ سے ہے۔ اگر اس جہالت کے نقص کو برہمہ سے علیحدہ کوئی شے تصور کیا جائے تو درحقیقت اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ثنویت کا اقرار کر لیا گیا ہے اور اگر یہ برہمہ سے جدا نہیں تو خود برہمہ ان تمام غلطیوں اور دھوکوں کے لیے ذمہ دار ہوگا جو اودیا سے منسوب کیے جاتے ہیں اور چونکہ برہمہ ابدی ہے۔ اس لیے غلطیاں اور دھوکے بھی ابدی ہوں گے۔

کہا جاتا ہے کہ برہمہ کی فطرت خالص سرور یا آنند ہے لیکن آنند کے لفظ کو خواہ کسی معنی میں استعمال کریں اس بات کا ثابت کرنا ممکن نہ ہوگا کہ برہمہ کی فطرت خالص سرور ہے۔ کیونکہ اگر آنند سے کوئی ایک ہستی مراد لی جائے جس کی آگاہی سے خوشگوار تجربہ پیدا ہوتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ برہمہ جانا جا سکتا ہے۔ اور اگر اس کے معنی ایک خوشگوار تجربے کے ہوں تو برہمہ ایک غیر معین خالص شعور نہ ہوگا، اور اگر اس کے معنی ایک خوشگوار انداز ہوں تو ثنویت لازم آئے گی اور اگر اس کے معنی درد کی عدم موجودیت ہو تو برہمہ ایک مثبت ہستی نہ ہوگا۔ اور اس بات کو سب ہی مانتے ہیں کہ برہمہ غیر جانب دار ہے اور اس کے علاوہ خود شنکر کے مقلدین برہمہ کے تحقق کی حالت کو بے خواب نیند کی حالت کے مانند ایک مثبت حالت خیال کرتے ہیں۔ اس لیے خواہ کسی طریق سے اس بیان پر غور کیا جائے کہ غیر معین برہمہ کی فطرت خالص سرور ہے۔ یہ بیان ناجائز اور ناقابل حمایت نظر آتا ہے۔

رامانج کے مذہب کے مطابق رحمت ایزدی ہمیشہ ایزدی عدل میں مضمر ہوتی ہے۔ لیکن یہ سدا موجود رہتی ہے اور بعض حالات ہمیں اس کا علم حاصل کرنے میں مانع ہوتے ہیں۔ یہ ہماری کوششوں سے پیدا نہیں ہوتی کیونکہ اس حالت میں ایشور دایما رحم نہ ہوگا۔ رحمت ایزدی خود اسکی ذات پر ہی انحصار رکھتی ہے اور کسی پر نہیں۔ لیکن اس پر بھی نارائن میں لکشمی دیوی رہتی ہے جو اس کی ذات یا اس کے جسم کی مانند ہے اور اس نے خود ہی اپنے ارادے کو مثبت ایزدی کے ساتھ ایک کر لیا ہے۔ اگرچہ اس تصور کی رو سے لکشمی نارائن کے سہارے رہتی ہے مگر بھگت کے لیے نارائن اور لکشمی ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور اس کی نظر میں رحمت ایزدی لکشمی اور نارائن کے ساتھ وجود واحد کے طور پر تعلق رکھتی ہے۔ لکشمی کا تصور ایسا ہے کہ وہ نارائن کی محبت کا سب سے بڑا معروض ہے اور اس کو اپنا جزو خیال کرتا ہے۔ لکشمی بھی خود کو نارائن کے ساتھ ایک سمجھتی ہوئی اپنے لیے کوئی جداگانہ ہستی نہیں رکھتی۔ اس لیے نارائن سے اپنی بات منوانے کے لیے لکشمی کو کبھی کوشش درکار نہیں ہوتی۔ کیونکہ عملی طور پر ثنویت کا وجود نہیں ہے۔ اور اس وجہ سے بھگتوں کو لکشمی کی جداگانہ عبادت کی

کوئی ضرورت نہیں ہے۔ لکشمی کی فطرت رحمت ایزدی کا پاک نچوڑ ہے۔

جب عابد اپنی جداگانہ فردیت اور خود انحصاری کے غلط تصور کے باعث معبود یا بھگوان سے جدائی کی حالت میں ہوتا ہے تو اس کو اپنی خود انحصاری کا احساس مٹانے اور خدا کو اپنا واحد مقصود سمجھنے کیلئے منفی پہلو پر کوشش کرنی پڑتی ہے۔ لیکن جب وہ ایک بار اپنی جھوٹی خودی کو ترک کر کے خود کو بالکل ہی بھگوان کے سپرد کر دیتا ہے تو اس کو مزید کوشش کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس حالت میں لکشمی کے زیر اثر بھگت کے تمام گناہ معدوم ہو جاتے ہیں۔ اور اس کے اثر سے خدا اس پر اپنی رحمت نازل کرتا ہے اور لکشمی انسانی ذہن میں ایزدی رفاقت کی تلاش کے لیے عقیدت پیدا کرتی ہے۔ اس کا کام دو طرح کا ہے ایک تو وہ اودیا سے مغلوب لوگوں کے ذہن میں دنیوی اغراض کی خاطر خدا کی طرف متوجہ کرتی ہے، دوسرے وہ بھگوان کے دل میں گداز پیدا کرتی ہے جو لوگوں کے اعمال کا صلہ دینے پر تُلا ہوا ہے اور اس امر کی طرف مایل کرتی ہے کہ وہ کرموں کی قید کی پروا نہ کرتے ہوئے سب لوگوں کو سرور سے بہرہ ور کرے۔

ایشور کی پناہ گزیری جس کو "پرپتی" کہتے ہیں کسی مقدس یا غیر مقدس مقامات کے شرائط سے محدود نہیں ہوتی۔ نہ کسی خاص زمانہ سے مشروط ہے۔ اور نہ اس پر کسی خاص انداز یا ذات پات کی حد لگی ہوتی ہے۔ اور اس کے متعلق یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کوئی خاص نتایج پیدا کر سکتی ہے۔ جب بھگوان کسی شخص کو "پرپتی" کی راہ سے قبول کر لیتا ہے تو وہ اس کے تمام گناہوں کو معاف کر دیتا ہے۔ مگر صرف ایک گناہ کو معاف نہیں کرتا اور وہ ہے ریاکاری یا ظلم و تشدد۔ وہی لوگ پرپتی کا مسلک اختیار کرتے ہیں جو اپنے کو بے یار و مددگار محسوس کرتے ہیں یا ان کو اس کے سوا اور کوئی راہ نجات نہیں دکھائی دیتی یا وہ اس بات کو اچھی طرح جانتے اور سمجھتے ہیں کہ یہی بہترین طریقہ ہے یا بھگوان کے پیارے بھگتوں کے مانند قدرتی طور پر بھگوان سے محبت رکھتے ہیں۔ پہلی صورت میں صحیح علم اور عبادت کم سے کم پائے جاتے ہیں۔ دوسری صورت میں جہالت بہت زیادہ نہیں ہوتی لیکن عبادت بھی معمولی سی ہوتی ہے تیسری صورت میں جہالت کم سے کم ہوتی ہے اور محبت انتہا درجہ کی ہوتی ہے۔ پہلی حالت میں اپنی جہالت کا احساس شدید ترین ہوتا ہے اور دوسری حالت میں اپنی عاجزی اور جہالت کا احساس ایشور کی ذات کے ساتھ اپنے ذاتی تعلق کے متوازن ہوتا ہے۔

جس بھگت نے اپنی عظیم محبت میں خود کو اپنے بھگوان کے سپرد کر دیا ہے اس کے ساتھ بھگوان کبھی وصل اور کبھی فصل کا تعلق رکھتا ہے۔ پہلی صورت میں وہ شریف صفات رکھنے والے بھگوان کے ساتھ

براہ راست تعلق کی بدولت سرور سے معمور ہو جاتا ہے۔ لیکن ہجر کے وقت فعل اور وجد کے سرور کی یاد سے نہایت خوفناک درد پیدا ہوتا ہے۔ یہ تو پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ رحمت ایزدی مسلسل اور ہمیشہ نزول پذیر ہوتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہمارے اندر خود انحصاری کا یقین پیدا کر کے ہماری باطل فردیت کو ظاہر کرنے والے اسباب ایسے موانعات پیش کرتے ہیں جس سے رحمت کا راستہ ہم پر بند ہو جاتا ہے۔ پرپتی ایسا راستہ ہے جس سے یہ رکاوٹ دور ہو جاتی ہے اور ایشور کی رحمت کا ہم تک نازل ہونا ممکن ہو جاتا ہے۔ اس تصور کے مطابق پرپتی ایک منفی ذریعہ ہے۔ لیکن مثبت ذریعہ تو خدا ہی ہے جو اپنی رحمت نازل کرتا ہے۔ اس لیے پرپتی کو نجات کا ذریعہ نہیں کہا جا سکتا۔ یہ تو صرف موانعات کو دور کر دیتی ہے۔ اس لیے اسکو اس علت کا عنصر نہیں کہہ سکتے۔ جس سے نجات حاصل ہوتی ہے وہ علت تو خدا اور صرف خدا ہے۔ پس خدا ذریعہ بھی ہے، حصول کا آخری نشانہ بھی اور بھگت کی اپنے تک رسائی کا واحد ذریعہ بھی۔ پرپتی کا جو تصور یہاں پیش کیا گیا ہے وہ نجات کے دوسرے ذرائع کو بالکل غیر ضروری قرار دیتا ہے۔ پرپتی کی اصلی روح یہ ہے کہ بھگت بھگوان کے روبرو خود کو بالکل سونپ کر ذہنی سکون کی حالت میں ایشور کی موثر قوتوں کو اپنے اوپر موافق اثرات ڈالنے کا موقع دیتا ہے۔ اور جب بھگت نجات پانے کی کوئی فکر یا کوئی اندیشہ نہیں رکھتا تو ایشور اس کو نجات دینے کے لئے اپنا ارادہ استعمال کرتا ہے۔ بھگت اور بھگوان کے ایسے تعلق میں یہ فلسفیانہ مسئلہ پایا جاتا ہے کہ انفرادی روحیں صرف خدا کے لیے ہستی رکھتی ہیں اور اپنے لیے کوئی دوسرا مقصد نہیں رکھتیں۔ یہ صرف لاعلمی کا دھوکا ہے کہ فرد اپنے لیے ایک جُداگانہ مقصد سامنے رکھتا ہے۔ ایشور کی بے حد محبت کی وجہ سے اپنے لیے کوئی جداگانہ مقصد نہ رکھنا بندے اور خدا کے درمیانی تعلق کی فلسفیانہ حقیقت کو ایک روحانی حقیقت میں بدل ڈالتا ہے۔

جیویا انفرادی روح کو ذاتی سمجھنا ذی شعور سمجھنا اور عین سرور سمجھنا یہ تو اس کی بیرونی علامات یا "تٹستھ لکش" ہیں۔ لیکن بھگوان کی سیوا یا خدمت میں ایشور کے ساتھ جیو کا اندرونی تعلق ہے۔ پرپتی میں جو جذباتی لگاؤ پایا جاتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ عابد اپنی عمیق محبت کے ذریعہ معبود میں بھی ایسی محبت جگا دیتا ہے اس طرح کہ جذبہ محبت ایک پہلو پر تو سرور کا احساس رکھتا ہے اور دوسرے پہلو پر ایک ایسا رشتہ جس کے اجزائے ترکیبی خود محب اور محبوب ہوتے ہیں۔ پرپتی کا پہلا ادنا درجہ ہمیشہ عمیق اور قدرتی محبت سے متحرک نہیں ہوتا۔ مگر اس میں اپنے ناچیز اور بے بس ہونے کا احساس موجود ہوتا ہے۔ مگر دوسرے مرحلہ میں عابد میں عشق الٰہی اس قدر

موج زن ہوتا ہے کہ اس کو اپنا کوئی خیال ہی نہیں رہتا اور اس محبت کا نشہ اسقدر چڑھ جاتا ہے کہ جسم کے فنا ہو جانے کا خوف بھی عابد کو لگاتار آگے بڑھے چلے جانے میں حایل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس مرحلہ میں وہ اس محبت کے نتایج کی طرف توجہ ہی نہیں دیتا۔ وہ نشہ اور جذبہ کے تحت خود کو ایشور میں بالکل کھو بیٹھتا ہے۔ اس حالت کو اصطلاحاً "راگ پرتیتی" کہا جاتا ہے۔

بھگوان کے ساتھ بھگت کے اس رشتہ کو اپنی معشوقہ کے ساتھ محب کی شادی سے تشبیہ دیجاتی ہے۔ کرشن اور گوپیاں بھی یہی مثال پیش کرتی ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ گہرا جذبہ اس محبت کے جذبہ کے مانند ہوتا ہے جو دولہا اور دلہن کی شادی کا موجب ہوتا ہے۔ بھگتی یا عبادت ایک خاص قسم کا شعور ہے جو اپنے اندر ایک عمیق جذبہ کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ بھگت کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کو ان تمام مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے جس میں ایک عشق کی ماری عورت گذرا کرتی ہے۔ بھگت کے تمام جذبات ایشور کو خوش کرنے کے لیے ہوتے۔ اسکو "شدھ پریم" یا قدرتی محبت کہا جاتا ہے۔ ایسی محبت سے سرشار بھگت لازمی طور پر کسی بھی ضابطہ فرایض کے ماتحت نہیں ہوا کرتے۔ پرتیتی کی اعلےٰ قسموں میں شخصی کوشش صرف اس حد تک مطلوب ہوتی ہے کہ فرد خود کو خدا کے آگے کلیتاً سپرد کر دیتا ہے۔ تاکہ وہ عابد کے موجودہ عیوب اور نقایص کو بھی قبول کر کے اپنی رحمت ایزدی سے انھیں دور کر دے۔ جو لوگ پرتیتی مارگ میں بہت آگے بڑھے ہوئے ہیں ایشور ان کے تمام گزشتہ کرموں کو منسوخ کر کے انھیں فوراً مکت کر دیتا ہے۔

جو شخص پرتیتی کی راہ پر گامزن ہوتا ہے وہ مکتی کے حصول کے لیے بے قرار بھی نہیں ہوتا اس کو اس بات کا خیال ہی نہیں ہوتا کہ کس طرح کی روحانی نجات نصیب ہوگی۔ نجات کا طالب ہونا اور کسی بھی حالت کو ترجیح دینا یہ بھی ایک خواہش کو ظاہر کرتا ہے۔ جس شخص نے پرتیتی کی راہ پر خلوص کے ساتھ قدم رکھا ہے اس کو اپنی خودی کا آخری نشان تک مٹا دینا ہوگا۔ خودی کے معنی ایک پہلو پر تو جہالت کے ہیں کیونکہ باطل علم کے باعث ہی انسان خود کو ایک بذات خود موجود ہستی خیال کرتا ہے۔ دوسرے پہلو پر خودی عدم خلوص کی علامت ہے۔ یہ تو پہلے ہی بیان کیا گیا ہے کہ خدا تمام گناہوں کو معاف کر سکتا ہے لیکن عدم خلوص یا ریاکاری کو معاف نہیں کرتا۔ اس لیے پرتیتی کی بنیادی شرط خودی کی فنا ہے اس سے اس تفویض کاملہ کا حصول ممکن ہے جو پرتیتی کی اصلی روح ہے۔

پرتیتی کے ذریعہ زندگی کے بلند ترین مقصد کے حصول سے پہلے حسب ذیل چار مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے (۱) وہ حالت جس میں شاگرد اپنے گورو کی تعلیمات کے ذریعہ ایشور کے تعلق میں اپنی ذات کا

علم حاصل کرتا ہے (۲) وہ حالت جس میں عابد اپنی بے بسی کو محسوس کرتا ہوا خدا کو ہی اپنا واحد حافظ چن لیتا ہے۔ (۳) وہ حالت جس میں اس کو خدا کی ذات کا تجربہ ہوتا ہے۔ (۴) وہ حالت جس میں خدا کو پا کر وہ زندگی کا بلند ترین مقصد حاصل کر لیتا ہے۔

دراصل پرتیتی کا نظریہ بہت قدیم ہے۔ اہربدھینہ سنگھتا، لکشمی تنتر بھاردواج سنگھتا اور پنچ راتر کی دوسری کتابوں میں اس کا ذکر آتا ہے۔ سری ویشنو مصنفین تو اس کی ابتدا اور بھی قدیم تر ادب مثلاً تیتریہ اُپنشد کٹھ اُپنشد، شویتاشوے تر، مہابھارت اور راماین میں دیکھتے ہیں۔ جو بھگت پرتیتی کا مسلک اختیار کرتا ہے وہ ویشنووں کے معمولی فرائض یا ذات پات کے مقررہ قواعد سے مستثنےٰ نہیں ہو سکتا۔ بھاردواج سنگھتا میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ ان علمی طریقوں کو بیان کیا گیا ہے جو اس راہ پر چلنے میں معاون یا مانع ہو سکتے ہیں۔ رامانج اپنی تصنیف شرناگتی گدیہ میں پرتیتی کے اس مسلک کی حمایت کرتا ہے جس میں بھگت نہ صرف نارائن سے حفاظت طلب کرتا ہے بلکہ لکشمی سے بھی حفاظت کا خواستگار ہوتا ہے۔ مگر شرناگتی گدیہ یا گیتا کی تفسیر میں کہیں بھی اس نے یہ نہیں کہا کہ جو شخص پرتیتی کے مسلک کا سالک ہوتا ہے وہ ذات پات کے متعلق یا دیگر فرائض سے مستثنےٰ ہوتا ہے اور یہ بھی کہیں نہیں کہا گیا ہے کہ لکشمی پرتیتی کا پھل دینے والی ہے۔ وہ بھگوت گیتا کے اشلوک (۱۸-۶۶) کی تفسیر کرتے ہوئے یہ بتلاتا ہے کہ بھگت کو صلہ کی خواہش چھوڑ کر تمام فرائض ادا کرتے رہنا چاہیے گزشتہ جنموں کے کرموں کی تنسیخ کے بارے میں رامانج اور وینکٹ ناتھ کی رائے ہے کہ اگرچہ ان کا بہت سا حصہ ایشور کی رحمت سے مٹ جاتا ہے مگر ان کا نشان باقی رہ جاتا ہے۔ یہاں مناسب ہے کہ بھگتی اور پرتیتی کا فرق ذرا واضح کیا جائے۔ نیاس تلک دیا کھیا میں اس امر پر بہت زور دیا گیا ہے کہ پرتیتی ایشور کی طرف ایک راستہ کے طور پر بھگتی سے مختلف اور بلند تر ہے۔ سری وچن بھوشن میں یہ میلان ظاہر کیا گیا ہے کہ بھگتی پرتیتی کے لیے ایک درمیانی راستہ ہے۔ نیاس تلک دیا کھیا میں کہا گیا ہے بھگتی اور پرتیتی میں بڑا فرق یہ ہے کہ بھگتی کی ماہیت لگاتار مراقبہ ہے۔ لیکن پرتیتی ایک بار ہمیشہ کے لیے ہو جاتی ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ بھگتی پراربدھ کرموں کو نہیں مٹا سکتی۔ لیکن پرتیتی میں ایشور کی رحمت سے یہ بات ممکن ہو جاتی ہے۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ بھگتی کو پرستش کے متعدد معاون طریقے درکار ہوتے ہیں۔ مسلسل کوشش اور عمل کی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر پرتیتی میں صرف کامل یقین درکار ہوتا ہے چوتھا فرق یہ ہے کہ بھگتی ایک مدت کے بعد اپنا پھل لایا کرتی ہے اور پرتیتی میں پھل فوراً مل جاتا ہے۔ پانچواں فرق یہ ہے کہ بھگتی کے مختلف معروض مختلف پھل دینے والے ہو سکتے ہیں۔ مگر پرتیتی ایشور کے روبرو بے بس اور کامل تفویض ہونے کی وجہ سے فوراً تمام پھل لایا کرتی ہے اعلا ترین

درجہ کا یقین پر تیتی کی بنیاد ہے۔ پر ماتما میں یہ کامل یقین اور پریم مختلف موانعات سے گزرتا ہوا بھگت کو اس کے نشانے تک پہنچا دیتا ہے اس وجہ سے بھگتی کا مسلک پر تیتی کے مسلک سے ادنا ہے۔ گورو کے آگے خود سپردگی کو خدا کے روبرو خود سپردگی کا ایک جزو خیال کیا جاتا ہے۔ اور ایک جگہ یہ خیال بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ پر تیتی کے راستے پر چلنے سے جو ذہنی حالت پیدا ہوتی ہے وہ اس کی وجہ سے شاستروں میں بتلائے ہوئے فرائیض بجا لانے کے قابل نہیں رہتا۔ وہ ان سے بہت اوپر اٹھ جاتا ہے پر تیتی مارگ میں اعلا طبقہ کے بھگت جو عشق الٰہی کے نشہ میں بالکل سرشار ہوتے ہیں وہ اپنی مدہوشی اور ذہنی مستی کے باعث معمولی فرائیض کی ادائیگی کے قابل نہیں رہتے۔ اس لیے وہ مستثنے شمار ہوتے ہیں۔ ان کے پرار بدھ کرم بھی رحمت ایزدی سے بالکل ختم ہو سکتے ہیں۔ اس لیے پر تیتی کی اعلے قسم پر زور دیا جاتا ہے۔ روحانی کمال حاصل کرنے کا یہ ایسا راستہ ہے جس کی پیروی صرف علما ہی نہیں بلکہ ذات، پات کی تفریق کے بغیر کوئی بھی کر سکتا ہے اس میں تو صرف اپنے معبود کا سہارا لینا اور پاکبازی کے ساتھ سر تسلیم خم کرنا پڑتا ہے اور کلیتاً تفویض ذات کی وجہ سے اس عقیدہ کو بے حد تقویت پہنچتی ہے کہ مکتی بغیر کسی استحقاق کے بھی صرف خدا کی مہربانی سے حاصل ہو جاتی ہے۔

رامانج نے سب کی دسترس میں نجات کے اس ذریعہ کو اپنے نظریہ میں شامل کر کے اپنی وسیع مقبولیت کا ثبوت دیا ہے جس کا وہ ہمیشہ مستحق ہے۔

●●

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان
وزارت
ترقی انسانی وسائل
حکومت ہند
نئی دہلی
Rs. 82/-
Printed at : MAKOFF PRINTERS, 2879, Bulbuli Khanna,
Turkman Gate, Delhi-6 Phone : 3288967, 3256407